This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BUHR A
a39015 01813500 7b

Samuel Horowitz.
№
ODESSA.

# Monatsschrift

für

# Geschichte und Wissenschaft

des

# Judenthums.

# Monatsschrift

für

# Geschichte und Wissenschaft

des

# Judenthums.

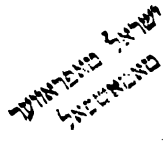
---

Unter Mitwirkung mehrerer Gelehrten

herausgegeben

vom

Oberrabbiner Dr. Z. Frankel,
Director des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau,
als verantwortlichem Redacteur.



**Sechster Jahrgang.**

Leipzig 1857.
Verlag von Heinrich Hunger.

## Was uns noth thut.

„Weilen in den vier Ellen der Halacha", dieſes war die Quelle, an der Geiſt und Gemüth unſerer Vorfahren ſich erfriſchten und ſtärkten: von außen eine Welt voll Leiden und Bedrückungen, von außen allenthalben Begegniſſe des Haſſes und der Verfolgung, ihr Leben dem Fanatismus, der Willkür, der Raub- und Plünderungsſucht preisgegeben, flüchten ſie „zu den vier Ellen der Halacha", in die enge, dem religiöſen Studium geweihte Kammer, die ſich ihnen zum geräumigen Palaſte erweitert, in der ſich das geängſtigte zuſammengepreßte Herz aufthut und zu einem Gottesfrieden erweitert, der nicht von Wegelagerern geſtört, nicht durch irdiſche Sorgen und Beſchwerden getrübt werden konnte. Wer dieſen Frieden auch nur von ferne ahnt, wem es gegönnt iſt Geiſt und Gemüth an der Wiſſenſchaft zu laben, wie ungern verläßt er die Welt ſeiner Ideale, um die Welt der Wirklichkeit zu erſchauen! Aber unſere Gegenwart rüttelt heftig, verlangt den Blick in das Leben mit einem Ungeſtüm, dem die Wiſſenſchaft nicht widerſtehen kann. Nicht ſchmerzerfüllt wie Jeremias auf Zions Ruinen, ſondern als ſiegreiche Vertheidiger der heiligen Veſte ſtanden unſere Väter über dem Leben; dieſe Veſte, ſo gewahren wir bei dem auf die Gegenwart gehefteten ernſt prüfenden Blick, wird nun von einheimiſchen Händen unterwühlt. Was nützt es „zu ſprechen: Friede und Friede und es iſt kein Friede!" Die Wächter ſelbſt ſchüren die Zwietracht, führen mit geſchäftiger Hand Scheidemauern auf, errichten unhaltbare Gebäude, deren baldiger Zuſammenſturz den alten ehrwürdigen Bau mit in den Ruin zu reißen droht: und ſie haben kein Auge für das „was uns noth thut!"

Doch greifen wir nicht den Ereigniſſen vor. Dieſe auch der Geſchichte gewidmete Zeitſchrift kann die Begebenheiten der Ge-

genwart, die ebenfalls Geschichte macht und Vergangenheit und Zukunft miteinander vermittelt, nicht mit Stillschweigen übergehen. Bei Eröffnung dieses Journals im Jahre 1851 belebte uns die Hoffnung, es werde sich mehr kein Bedürfniß kundthun, das Politische in den Kreis unserer Besprechungen zu ziehen: die Sonderstellung der Juden sei in Deutschland für immer beseitigt. Diese Hoffnung fing bald an zu erbleichen, und erscheint heute als ein flüchtiger Sommernachtstraum. Es ist tief zu bedauern, daß Staat und Kirche wieder in so innige Verbindung gebracht werden, daß, Wen die Kirche nicht zu ihren Söhnen zählt, der Staat nicht als ebenbürtiges Mitglied anerkennt. Aber die Ausschließung auf diesen Grund ist zu ungerecht, widerspricht zu sehr dem Begriffe des sittlichen Staates, als daß man allenthalben mit diesem Motive offen hervortreten wollte, das in seiner Consequenz auch die Ausschließung christlicher, zur Staatskirche sich nicht bekennender Confessionen zur Folge haben müßte. Es soll daher die vorgegebene sittliche Unzulänglichkeit des Juden aushelfen; und werden auch schlagende Beweise des Gegentheils geliefert, es wird von dem Verdammungsurtheile, das die solidarische Verantwortlichkeit der Juden für die Fehler des Einzelnen zur Grundlage nimmt, nicht abgegangen. — Schmerzerfüllt haftet der Blick auf Oesterreich, wo das in neuerer Zeit eingetretene Provisorium den Juden selbst in Ausübung der bürgerlichen Rechte hemmt und ihm sogar den Erwerb des Grundbesitzes untersagt. Oesterreich, dessen jüd. Unterthanen Böhmens mit der aufopferndsten Treue und Hingebung auf der Seite des Kaiserhauses in der verhängnißvollen Czechenerhebung der letzten Jahre standen, Oesterreich, dem die Juden Galiziens so viele Proben ihrer Treue ablegten, wird es viele Tausende verstoßen, die ihnen kaum verliehenen Rechte zurücknehmen und sie wieder in den frühern Helotenstand hineindrängen? Freuen wir uns, daß von der Staatsregierung Oesterreichs die Loyalität der Juden nirgend in Zweifel gezogen wird; selbst in dem betäubenden Magyarenrausch blieben, wie die letzte Amnestirtenliste zeigt*), die Juden, obschon von der magyarischen Bevölkerung Ungarns von jeher sehr begünstigt, am meisten nüchtern. Das Provisorium wird enden; und wenn auch die Erfahrungen dieser Jahre in ihrer Allgemeinheit uns nur schüchtern an Hoffnungen halten lassen, so glauben wir dennoch

*) Vgl. vor. Jahrg. S. 341.

die gewiſſe Erwartung hegen zu dürfen, daß dieſem peinlichen Proviſorium bald ein Ziel geſetzt und ein Definitivum im Sinne des Rechts an deſſen Stelle treten werde, des Rechts, das allein die eigentliche Staatsweisheit bildet und durch das ausſchließlich, nach einem alten heiligen Spruche, der Staat gegründet und erhalten wird.

Einen nicht unerfreulichen Anblick der jüd. Verhältniſſe zeigt Preußens Geſetzgebung. Zwar liegt nicht ſelten zwiſchen Wort und That, zwiſchen Vorſchrift und Ausführung eine weite Kluft und treten mitunter leitende Gedanken der Verwirklichung des Geſetzes entgegen; aber es liegt nicht minder in dem einmal ausgeſprochenen Princip des Staates eine im Stillen fortwirkende Macht, die endlich durch die Sonderanſichten bricht und ſich Geltung verſchafft. Das Princip gehört dem Reiche der Idee, die Sonderanſicht der Individualität an; und wo je eine Idee der Humanität zur Anerkennung gekommen, bleibt ihre Realiſirung, wenn ſie auch nur langſam auf dem Gebiete der Wirklichkeit reift, nicht aus. Darum erblicken wir hierin ein hohes Ereigniß, daß der im v. J. in der zweiten Preußiſchen Kammer auf den § 12 der Verfaſſung gemachte Angriff mit großer Majorität zurückgewieſen wurde, und laſſen uns nicht durch die Klage beirren, daß das Geſetz ſich nur auf dem Papiere befinde. Findet ſich nicht ſchon ein erhebendes, jede ſchmerzliche Erinnerung weit überragendes Freudengefühl darin, daß, wie öffentliche Organe berichteten, der von Humanität erfüllte hochherzige König den beabſichtigten Angriff mit Unwillen vermerkte? — Aber die Klage iſt auch an ſich grundlos; nur durch die Kraft dieſes Geſetzes konnte der Juſtizminiſter die Einführung jüd. Aſſeſſoren anordnen, nur in ihm fand er den Rechtsboden für ſeine humanen Ideen. Und galt nicht der Kampf um Emancipation zumeiſt der Idee? Für ſie, nicht für den ihnen meiſtens nicht zu Nutzen kommenden materiellen Vortheil traten die edelſten Kräfte in die Schranken, für ſie kämpfen die Juden Englands bei dem unbeſchränkteſten Genuſſe bürgerlicher Freiheit. In jenem Paragraphen der Verfaſſungsurkunde liegt alſo eine unſchätzbare Errungenſchaft, die für manches Vermißte freundlichen Troſt ſpendet.

Durchziehen wir weiter Deutſchlands Gauen. Der Jude participirt an deutſcher Geſittung, an deutſcher Wiſſenſchaft und Bildung; am deutſchen Vaterlande wird ihm in mehreren Staaten nur ein karger Theil zugemeſſen. Baiern iſt dem Juden ein

ungaſtfreundliches Land; die Niederlaſſung wird ſelbſt dem einheimiſchen jüd. Unterthan erſchwert. — Kurheſſens erſte Kammer entzieht dem Juden die paſſive Wählbarkeit zur Landesvertretung; und dort ſollte man doch am meiſten eingedenk ſein, wie ſchmerzhaft der Eingriff in Recht und Freiheit iſt! — In Schwerin wurde im letzten Monate des nun abgelaufenen Jahres die Judenfrage, d. i. die Frage über Berechtigung der Juden als Bürger Grundſtücke zu erwerben, von den Kammern dahin erledigt, die Regierung ſei durch den engern Ausſchuß zu erſuchen, von ihrem Verbote wenigſtens inſoweit zu abſtrahiren, daß ſie in beſonderen Fällen Dispenſation von demſelben ertheile. — Meiningen, das kaum genannte und wenig gekannte, ſcheint ſich in der Reihe der Nationen durch Judenaustreibung einen Namen machen zu wollen; wenigſtens dürfte es durch Ausweiſung der die Stadt Meiningen bewohnenden etwa zehn bis fünfzehn jüd. Familien für einen Augenblick die öffentliche Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen. Doch ſcheint ihm auch dieſes nicht zu gelingen; auch dieſen großen Act läßt die Mitwelt unbeachtet vorübergehen. — Eilen wir nach Sachſen, das Erſatz für manchen anderswo uns begegnenden unfreundlichen Anblick bietet. Sachſen iſt der Staat Deutſchlands, in welchem die Gleichſtellung der Juden eine lebendige Wahrheit geworden iſt. Sachſen gewährt ſeinen jüd. Bewohnern nicht nur bürgerliche und politiſche Freiheit in ihrem ganzen Umfange, unbeſchränkte Ausübung jedes Gewerbes und Niederlaſſung an jedem Orte*), actives und paſſives Wahlrecht und Zutritt zu Staatsämtern, ſondern es findet auch die Confeſſion als ſolche ſtaatliche Anerkennung und nehmen jüd. Cultus und Schule einen Poſten in dem Staatsbudget ein. Bekannt iſt, daß der weiſe König Sachſens bei ſeinem Regierungsantritt das Wort ausſprach, das Recht jedes Theiles ſeiner Unterthanen werde bei ihm den ſicherſten Schutz finden. — Auch von Hannover iſt die confeſſionelle Anerkennung, die ſich vorzüglich in einer der letzten Seſſionen in Bewilligung von Staatsmitteln zur Heranbildung jüdiſcher Lehrer und Lehranſtalten ausſprach, rühmend hervorzuheben. — Einem

*) Wir heben letztern Punkt beſonders hervor, weil noch bei Vielen die Meinung herrſchend iſt, die Juden Sachſens ſeien geſetzlich auf Dresden und Leipzig beſchränkt. Die Juden können allenthalben, in Freiberg, Chemnitz u. ſ. w. wohnen und Grundbeſitz erwerben; da jedoch ihre Anzahl in Sachſen nicht groß iſt — etwa 1500 bis 1600 Individuen —, ſo beſchränken ſie ſich ſelbſt für jetzt auf Dresden und Leipzig.

freisinnigen Princip hat sich in neuerer Zeit Coburg-Gotha angeschlossen; dem Juden ist daselbst die Niederlassung gestattet.

Wir verzichten auf ein ferneres Eingehen auf die einzelnen deutschen Staaten, die in der letzten Zeit eine Veränderung der bestehenden jüd. Verhältnisse nicht brachten, und werfen einen Ueberblick auf die staatlichen Zustände der Juden im Gesammtdeutschland. Auf die Frage: „Was uns noth thut?" ergibt sich das Resultat: Recht, Verwirklichung des Rechts. Hier findet sich der Jude in seinem Recht beeinträchtigt, dort will es nicht nach den ihm zuständigen Dimensionen in's Leben treten. Wird bald die Zeit dem Rechte zu seinem eigentlichen Recht verhelfen?

Gedenken wir nun auch mancher nichtdeutschen Staaten. In Frankreich ist religiöse und politische Freiheit des Bürgers ein mit der Denk- und Anschauungsweise des Volkes so innig verwachsener Begriff, daß die Antastung des staatlichen Rechts des Einzelnen jedem Franzosen als Angriff auf Staat und Charte erscheint und er sich selbst hierin auf's Tiefste verletzt sieht. Wie auch der Franzose über Glaubenssachen denken mag, er trägt die confessionelle Gesinnung nicht auf das Gebiet des Politischen hinüber: hier ist ihm der Jude der gleichberechtigte legitime Staatsbürger, dessen Confession nicht in Betracht kommen kann. Daß auch der scharfblickende Napoleon III. von dieser Idee durchdrungen sei, hat er in vielen Acten bewährt.

Anders in England. Hier wird von den Torys mit echt altenglischer Zähigkeit an dem Princip festgehalten, der Parlamentseid sei nicht in freisinniger Weise umzugestalten, d. i. dem Juden bleibt der Eintritt in das Parlament untersagt. Es geht aber nach dem Geständnisse des Führers dieser Partei (Lord Derby) der Widerstand — im Gegensatze zu ähnlichen Erscheinungen auf dem Festlande — nicht aus einem confessionellen, sondern aus einem politischen Motiv hervor. Der Hochtory vermeint bei jeder Reform die Staatsmaschine aus ihrem Gleise herausgehoben zu sehen, und will durch Opposition sie vor Ueberstürzung bewahren. Ist durch den Hemmzahn der Zeit der Gefahr der Abschüssigkeit vorgebeugt, dann werden die Torys wie bei der Katholikenemancipation nachgeben. Der Kern wie die Mehrheit des englischen Volkes theilt diese Politik nicht: der Jude Salomons hat die höchste der bürgerlichen Würden im v. J. bekleidet und als Lord-Mayor von London den Torys das Geständniß abgepreßt, daß der Jude fähig wie würdig zu den höchsten Aemtern sei. In der

ihm von den angesehensten Vertretern der City bei seinem Abgange vorbereiteten Adresse — eine seltene Auszeichnung — wird hervorgehoben, wie er bei mehreren in diesem Jahre besonders auftauchenden hochwichtigen Momenten die Würde der City, unbeschadet der Verschiedenheit der Confession, ehrenvoll und mit vieler Umsicht vertreten habe. Bemerken wir auch, daß nach einem Berichte der Times, der Kaiser der Franzosen dem englischen Gesandten zu Paris den Wunsch ausgedrückt hat, Herrn Salomons durch einen hohen Rang in der Ehrenlegion auszuzeichnen. Dieser Wunsch scheiterte jedoch an dem in England bestehenden Gesetze, nach welchem ein britischer Unterthan einen auswärtigen Orden, es sei denn für militärische Dienste, nicht annehmen darf.

Daß die Türkei hinsichtlich der Emancipation der Juden vielen gebildeten Staaten Europa's vorausgeeilt sei, wurde im vorigen Jahrgange dieser Monatsschrift berichtet; und wie bedeutungsvoll ist die Erwiderung des Sultans auf den, von Herrn A. Cohn für die durch den Hatti-Hamajun ausgesprochene Gleichstellung ihm dargebrachten Dank: „Ich habe nur meine Pflicht gethan." Zu bedauern ist, daß, wie öffentliche Blätter mittheilten, die Griechen zu Constantinopel die durch den gedachten Hat auch ihnen gewordene Gleichberechtigung zu grausamen Beleidigungen und Mißhandlungen der Juden benutzen und diesen die frühere drückende Herrschaft der Türken wünschenswerther machen, als die allgemeine mißbrauchte Freiheit!

Auch in Rußland scheint für die Juden eine bessere Zeit anbrechen zu wollen. Alexander II. ging schon vor seiner Thronbesteigung der Ruf der Milde und der Sanftmuth voraus; und dieser Ruf hat sich wie in mehreren Regierungsacten auch in mancher Maßregel hinsichtlich der Juden bewährt. Die Kinder werden nicht mehr ihren Eltern entrissen, um in Militärschulen untergebracht zu werden. — In Moskau unterlagen die die Messe besuchenden Juden — ein bleibender Aufenthalt ist ihnen daselbst nicht gestattet — der ungemein beschwerlichen Beschränkung, nur in einem ihnen angewiesenen Hause für schweres Geld wohnen zu dürfen. Diese harte Maßregel ist seit dem Regierungsantritte des jetzigen Kaisers aufgehoben, und können die Juden in der ganzen Stadt ihr Absteigequartier nehmen.

Daß die Juden in den Vereinigten Staaten Nordamerica's die ausgedehnteste bürgerliche und politische Freiheit genießen, ist bekannt. Auch in Centralamerica bereitet sich ihnen

eine beſſere Zukunft vor. — Braſilien zählt wenig Juden; ſie genießen völlige Freiheit*).

Nach dieſem Ueberblicke über die äußeren Verhältniſſe wenden wir uns nach innen, den Zuſtänden und Bewegungen auf religiöſem Gebiete. Die äußere Lage übte nie, wie die Geſchichte vieler Jahrhunderte lehrt, einen dauernden Einfluß auf die Geſtaltung des Judenthums. In ihren Beziehungen zu Menſchen von Menſchen mehr oder minder beengt, entfalteten ſeine Anhänger in Beziehung zum Göttlichen eine ungetrübte Friſche; der Kampf ſelbſt gab dem Willen und der Ausführung eine Elaſticität, eine aus tiefer Ueberzeugung hervorquellende Begeiſterung, die zu begreifen den rohen Zeitgenoſſen die Fähigkeit abging, und für die der ſie auch mitunter bewundernden Nachwelt das Verſtändniß fehlt. Aber nicht ohne Einfluß bleiben äußere Vorgänge, Cultur- und Bildungsgeſtaltungen auf den Juden. Der Jude, bildungsfähig und mit geiſtiger Regſamkeit begabt, ſtürzt ſich eifrig dorthin, wo er für ſeine Geiſtesſchärfe Nahrung zu finden hofft und verarbeitet unermüdlich den ihm zuſagenden Stoff. Da verſenkt er ſich aber zuweilen ſo tief in den gegebenen Stoff, daß er von ihm überwältigt aus der Region, wo für ihn der Lebensäther, herabſteigt und vom väterlichen Glauben ſich entfernend im Indifferentismus untergeht. Und dieſer Stoff iſt nicht immer geiſtig; es bemächtigt ſich ſeiner auch die gröbere Materie, ſo ſie Aufſtachelndes und Anregendes hat, und ſie treibt und ſpornt und jagt ihn ohne Raſt, und er findet nicht Ruhe und Muße und Erholung, um von der Materie losgebunden ſich zu Gott, zu Höherem zu erheben. Wer erkennt nicht hierin das Bild unſerer Zeit, in der noch mehr als das Hingeben an einen geiſtigen Stoff, die Macht der Materie, der drängende und ſich ſelbſt aufreibende und vernichtende Materialismus, die in ſchädlicher Wechſelwirkung einander bedingenden dämoniſchen Gewalten, Speculation und Luxus, an der Wurzel des Glaubens nagen und zehren? — „Was uns noth thut?“ Wir uns ſelbſt! „Gib mir einen Punkt, auf dem ich ſtehe“, ſo tönt es aus unſerer Gegenwart; ſie befindet ſich in wilder Gährung, in einer durch den Umſchwung der Verhältniſſe des geſellſchaftlichen Verkehrs hervorgerufenen fieberhaften Aufregung, die ſie nicht zu ſich ſelbſt kommen, ſie nicht ſich ſelbſt finden läßt.

*) Wir hoffen bald im Stande zu ſein, Manches über die Verhältniſſe der Juden in Guatemala, Chile und Braſilien näher berichten zu können.

In solcher aufgeregten, sich selbst überstürzenden Zeit eine Ausgleichung des Glaubens mit dem Glauben versuchen zeigt, daß man weder den Glauben nach seiner Unvergänglichkeit, noch die Verhältnisse der Gegenwart richtig erfaßt habe: eine Gährungs- und Uebergangsperiode kann nie eine Basis bieten, Basis und Halt sind nur im Bestehenden, lange Bewährten zu finden. Jetzt verkündigen, daß man von diesem und jenem religiösen Gebrauche sich lossagen könne, ist lächerliche Aufklärerei oder serviles Hingeben an die Modesucht und den Geschmack der Zuhörer; wenn die Flammen an dem Hause lecken, wird wohl kein Besonnener darangehen auszuspähen, was man vom Hausrath den Flammen übergeben könne. Die Aufgabe ist zu erhalten, den Brand durch Abwehr einzudämmen.

Wie aber erhalten? Das Wort Reaction hat einen üblen Klang, an sich gewiß mit Unrecht: nach jeder heftigen Bewegung tritt nach den Gesetzen der moralischen und physischen Welt eine Rückwirkung ein. Aber dieses ist zu bedauern, daß die Reaction häufig ihre Aufgabe mißversteht, daß sie, statt sich darauf zu beschränken, jene heftige Bewegung zu paralysiren und ein naturgemäßes Gleichgewicht herzustellen, die Normale überschreitet und einen gewaltigen Gegendruck übt, der auf der andern Seite einen zur endlichen Action sich gestaltenden Widerstand hervorruft. Diese Erscheinung muß zumeist auf dem Gebiete einer Confession, der nicht Macht und Gewalt zu Gebote stehen, die sorgfältigste Beachtung finden; kann doch überhaupt das Gemüth, der eigentlichste Boden für religiöse Aussaat und dessen Gedeihen, nicht durch Machtspruch beherrscht, nicht ihm seine Bedürfnisse von außen vorgeschrieben werden! Die Reaction muß, so sie sich selbst begreift, diesen Bedürfnissen gerecht werden: sie wirkt heilsam zurück, indem sie die Gemüther zurückführt, sie muß, wenn sie die Herrschaft in die Hand nimmt, nicht als strenge rücksichtlose Gebieterin die Gemüther mit Gewalt beherrschen wollen, sondern ihnen liebevoll den Weg öffnen, zu ihnen, ihrem innern Verlangen hinabsteigen und sie zu sich hinaufziehen.

Mit tiefem Schmerze muß die Wahrnehmung ausgesprochen werden, daß eine Reaction im Geiste des Erhaltens bei uns vermißt wird. Das vorige Decennium hatte in seine Fluthungen manchen Volkslehrer hineingerissen, der in dem tiefen Grunde der theologischen Studien nicht wurzelnd mit einem hohlen, an Worten reichen, an Inhalt dürftigen Rationalismus an Reformen

ging, die sowohl die Göttlichkeit wie die historische Berechtigung des Judenthums in Abrede stellten. Das gegenwärtige Decennium brachte wie anderswo auch auf diesem Gebiete einen Umschwung, und traurig ist, daß auch die Reaction nicht versteht das Judenthum zu heben und zu stärken! Man klagt über die zu Ende des vorigen und am Beginn dieses Jahrhunderts lebenden Rabbiner, daß sie die Zeitereignisse und das was sie vorbereiteten nicht begriffen, den klaren, in die Zukunft schauenden und sie aus der Gegenwart errathenden Blick nicht besaßen; aber sie standen wenigstens in ihrer Zeit, ihre Zeitgenossen stellten nicht an sie andere Forderungen, sondern fanden ihre völlige Befriedigung in dem was ihnen geboten wurde. Aber wenn in unseren Tagen in Dingen, die der Glaube als unwesentlich erkennt, die Forderungen nicht Beachtung finden und man statt anzunähern zurückstößt, wird da zu Ehren des Glaubens gewirkt? Der Unterzeichnete, der im vorigen Jahrzehnt in den Tagen des heißen Kampfes nicht zurückstand und mit aller ihm zu Gebote stehenden Kraft gegen Reformsucht und Ueberstürzung in die Schranken trat, fühlt sich gedrungen, seine ganze Entrüstung über das Gebahren von mancher Seite auszusprechen. Er steht nun bald am Ende einer fünfundzwanzigjährigen Amtsthätigkeit, der ihn stets leitende Gedanke war, den Glauben in dem Herzen der zum Glauben sich Zählenden zu befestigen, seine feste Stütze das Vertrauen in die Verheißung: „Die Worte, die ich in deinen Mund gelegt, werden nicht weichen aus deinem Munde und dem Munde deiner Nachkommen und dem Munde der Nachkommen deiner Nachkommen", spricht der Ewige, von jetzt an bis in Ewigkeit. Dieses Vertrauen steht in ihm fest; aber wie wird von mancher Seite für diese Verheißung gewirkt? Man blicke unter mehreren betrübenden Erscheinungen auf die Vorgänge des vor. Jahres im Schoße der Berliner israel. Gemeinde. Es erhebt sich eine Opposition gegen Abschaffung des „Bamme-Madlikin" und einiger Pijutim, Gemeindevorstand und der angestellte Rabbiner und Prediger, ein Mann, der stets in Wort und Schrift als eifriger Anhänger des orthodoxen Judenthums hervortrat, werden der Neologie, der Ketzerei verdächtigt, die Abänderungen, die jeder mit der jüd. Theologie und ihren Quellen nur einigermaßen Vertraute als ganz unwesentlich, mit dem eigentlichen Rituelle gar nicht zusammenhängend erkennt, werden als den Glauben bedrohende und erschütternde Neuerungen verschrieen und als solche nach oben angeschrieben.

Und ein solches Verfahren wird von manchem jüd. Volkslehrer nicht gemißbilligt; ein öffentliches Organ brachte sogar unlängst die Mittheilung, es sei von einem auswärtigen Rabbiner das Gutachten abgegeben worden, „Bamme-Madlikin sei das Symbol der Erleuchtung Israels, und seine Abschaffung ein Abfall vom Judenthum." Das Bamme-Madlikim-Gebet (!) also eine der Grundsäulen des Judenthums, es wurde eingeführt als Symbolisirung des Glaubens! Und diese Lächerlichkeit, von der natürlich sich im Talmud und Commentatoren und dem Ritualcodex auch nicht die leiseste Spur findet*), wird geltend gemacht, um einer unwesentlichen Abänderung entgegenzutreten, und es wird statt Wahrheit zu lehren im Irrthum befestigt, wird statt Frieden herzustellen der Unfriede weiter ausgesäet; und dieses zur Erhaltung des Glaubens! Und in diesem Eifer für Befestigung des Glaubens wird auch nicht beanstandet, der jüd. Wissenschaft mit Hohn in's Gesicht zu schlagen, die die Bamme-Madlikin-Symbolik, wie andere derartige Ausgeburten frommer Ignoranz, mit tiefer Entrüstung zurückweist, wird nicht berücksichtigt, wie viele Gemüther dem Glauben von Neuem entfremdet werden, wie Viele sich durch dieses starre Halten an Dingen, deren Unwesentlichkeit ihnen bekannt ist, verletzt fühlen und sich von den Vertretern des Glaubens abwenden, wird nicht bedacht, wie hierdurch die kaum aufkeimende bessere Regung unterdrückt und eine in relig. Indifferentismus auslaufende Resignation heraufbeschworen wird! — „Was uns noth thut?" Verbannen wir den Zweifel an der Redlichkeit der Absicht dieser Männer und legen ihrem Eifer nicht selbstsüchtige hierarchische Zwecke zu Grunde; aber der Eifer muß sich paaren mit Einsicht (גדולה דעה שנתנה בין ב' אותיות) — Einsicht in die Weise, wie die Zeit zu behandeln sei. Der blinde Eifer vermag im besten Falle zu fanatisiren und unsere Zeit ist doch für den Fanatismus nicht angethan; der mit Einsicht gepaarte Eifer sucht die Gebrechen zu heilen, einer wahrhaften in sich begründeten Frömmigkeit Eingang zu verschaffen.

Diese betrübenden Vorgänge lassen zum klaren Bewußtsein kommen, „was uns in den neueren Gestaltungen, denen das Rabbinerthum entgegengeht, noth thut." Von den drei Säulen, auf denen nach

*) Hierüber Worte verlieren, hieße an dem gesunden Sinne des Lesers zweifeln. Vgl. Orach Chajim 270. Wie Jedermann bekannt, wird ר"ח שחל להיות בע"ש nicht Bamme-Madlikin במעריב של שבת gebetet. Da ist also der „Abfall" gestattet und wird die „Erleuchtung Israels" zurückgewiesen!

einem alten Spruche die jüd. religiöse Welt beruht, ist eine „die Lehre, das Gesetzesstudium" stark bedroht: unsere Jugend lehnt sich nicht mehr an diese Säule, sie ist zumeist den Volkslehrern allein zur Erhaltung und Ueberwachung überwiesen, und nicht ist die Zeit fern, wo der Rabbiner der alleinige Vertreter des religiösen Wissens sein wird. Welche Sicherheit ist geboten, daß nicht Jeder seinen Weg gehen, Jeder das Vertrauen seiner Gemeinde benutzend sie auf den Weg führen wird, den er sich ausersehen und wohin ihm die überhandnehmende indifferente Unwissenheit, wenn er im „Geiste der Zeit" lehrt, und die unwissende Frömmigkeit, wenn er durch ein Machtgebot imponirt, leicht folgen wird? Man wundert sich bei dem Rück- und Einblick in die früheren Zustände über die damals in den jüdischen Gemeinden sich häufig kundgebenden oppositionellen Anwandlungen mancher gelehrten Mitglieder, die dem Rabbiner seinen Stand erschwerten. Aber diese Opposition unterhielt nicht nur eine lebendige vor Stagnation bewahrende Frische, sondern ließ auch hierarchische Bestrebungen nicht aufkommen: in dem Rabbiner wurde nicht ein Stand, sondern der Lehrer geehrt, und die Wissenschaft muß Widerspruch ertragen, durch ihn wird sie erhalten und gefördert. Vermögen wir daher nicht der Wissenschaft ihre frühere Lebendigkeit wiederzugeben, so ergeht um so mehr die dringende Aufforderung, der Zersplitterung vorzubeugen, welche die durch die überhandnehmende Unwissenschaftlichkeit genährten und geförderten Anmaßungen von der einen wie von der andern Seite herbeizuführen drohen. Die Abhülfe zeigt sich allein in einer von den Gemeinden, in Form eines Consistoriums oder einer Synode selbstständig gewählten obersten Religionsbehörde. Das jüd. Alterthum kennt eine solche Behörde: sie residirte unter dem Namen des großen Synhedrins (Synhedrions) im Tempel zu Jerusalem und ihr Ausspruch war maßgebend für ganz Israel. Das Institut wurde nach dem Untergange des jüd. Staates nicht erneuert; man wollte der Lehrfreiheit den weitesten Umfang geben, und daß sie weder die Schranken des Glaubens durchbrechen, noch ihn in dumpfer Unterwürfigkeit darnieder halten werde, dafür bürgte die Allgemeinheit des Studiums und der durch es geweckte lebendige wie glaubensstarke Geist. Das Bedürfniß einer obersten Religionsbehörde ist, wir können es nicht verhehlen, eine trübe Erscheinung und dennoch unabweisbar, wollen wir nicht noch trüberen Erscheinungen entgegengehen. Auch wird die Lehrfreiheit sowie die Selbstständ-

digkeit der Gemeinden im Schoße einer solchen Behörde gesicherter sein, als in der jetzt allenthalben hervortretenden Zerfahrenheit, wo das „Priestergewand" (שמלה לכה) hier wie dort in der unwürdigsten Weise zum Nachtheile der Wissenschaft und der naturgemäßen Entwickelung der Gemeinde ausgebeutet wird. Zwar dürfte unsere Gegenwart nach mehrfach sich in ihr geltend machenden Elementen zu der organischen Schöpfung eines solchen Instituts nicht befähigt sein; doch das eigentlich religiöse Bedürfniß kommt durch Hindernisse und Hemmnisse zum Durchbruch, es dringen vielfache Vorgänge auf eine Befriedigung in obigem Sinne, und es wird sie wohl eine nicht ferne Zukunft bringen.

Wir werden hier fast unwillkürlich an Frankreich gemahnt. Die religiösen Interessen der Israeliten Frankreichs werden seit Jahren durch Consistorien vertreten; daher dort nirgends das Bild der Zerklüftung und des Zwiespaltes, das so viele Gemeinden Deutschlands zeigen. In dem Centralconsistorium zu Paris findet die Synagoge Frankreichs eine würdige Repräsentation; die vom Staate anerkannte jüd. Confession bringt durch dieses Organ ihre Wünsche an das Staatsoberhaupt und die höchsten Behörden, und wird durch es bei öffentlichen staatlichen Gelegenheiten repräsentirt. Von einem Uebergriffe des Centralconsistoriums wie der den verschiedenen Bezirken vorstehenden Consistorien wird nicht gehört; hingegen zeigen sich allenthalben geordnete Zustände, die den Weg zur Verbesserung des Cultus und Unterrichtwesens erleichtern. Daß der Einfluß der Zeit sich auch dort im individuellen Leben fühlbar macht, kann dem Institute der Consistorien nicht Eintrag thun: die Verantwortlichkeit für den Einzelnen bleibt dem Einzelnen überlassen, in den Kreis der Religionsbehörde gehört das Ganze, die Erhaltung und Förderung des Glaubens und seiner Institutionen. — In solchem Geiste spricht auch ein von dem Oberrabbiner des Centralconsistoriums, Herrn S. Ulmann, erlassener Hirtenbrief vom 25. Elul (25. September) v. J. Mehrere Rabbiner Frankreichs hatten sich zu Paris zu einer Besprechung über das, was den Gemeinden noth thut, versammelt. Herr Ulmann theilt in diesem Briefe die gefaßten Beschlüsse mit und erklärt am Eingange: „Die israel. Lehre gestattet nicht ihren Wächtern und Vertretern die Anordnungen des geoffenbarten schriftlichen wie mündlichen Gesetzes auf dem Wege des Unterdrückens und Abschaffens zu ändern oder zu modificiren, noch sich von den festgesetzten Normen zu entfernen, aus welchen

der Cultus sich herausgebildet, die religiöse Idee sich erhalten und die stets die überlieferte Praxis des Judenthums angenommen hat. Diesem Principe treu haben die Vertreter, die in Israel auf einander gefolgt, sich nie die Macht angemaßt, einen zur verbindenden Kraft gelangten Punkt der Religionsgesetzbücher abzuschaffen, ihn zu vernichten und zu streichen. Alle waren im Gegentheile tief von dem Gedanken durchdrungen, ihre Aufgabe sei, das Gesetz in seiner Vollständigkeit zu erhalten, dessen Kenntniß allgemein zu machen, die Entwickelung zu begünstigen, dessen Anwendung und Einfluß zu befestigen, überhaupt es in Lehre und Ausführung zu bewahren ... Die französischen Rabbiner setzen nicht ihren Ehrgeiz — hoffen wir, daß sie immer auf diesem Wege verbleiben werden — in den Namen „Reformatoren"; was sie stets eifrig anstreben werden, ist, nach dem Vorbilde ihrer erleuchteten Vorgänger Stützen des Glaubens, Vertheidiger unserer Lehren, treue Bewahrer unserer Ueberlieferungen, Fortpflanzer der religiösen Wissenschaft durch Studium und Unterricht, ergebene Hirten ihren heiligen Heerden zu sein." Der würdevolle von wahrhafter Frömmigkeit durchhauchte Brief, der mit Hochachtung gegen seinen würdigen Verfasser erfüllt, zeigt an mehreren Stellen, daß die versammelten Rabbiner sich keineswegs eine Autorität über die Gemeinden anmaßen wollten: ihre Vorschläge, hoffen sie, werden allgemeine Billigung und Geltung finden. Und mit Recht: diese Beschlüsse legen an den Tag, daß ihre Urheber der aufrichtigste mit Einsicht gepaarte Eifer für Erhaltung des Glaubens beseelte, und wohl werden bald auch Jene, die in einem öffentlichen Schreiben dagegen Einspruch erhoben, sich bei besonnener Ueberlegung mit ihnen aussöhnen*).

Noch hätten wir zu besprechen, was uns auf dem Gebiete des relig. Jugendunterrichts noth thut. Doch die Klagen sind allgemein bekannt, bekannt, welche Schuld auf den Eltern liegt, deren Beispiel nicht nur schädlich einwirkt, sondern denen auch der

*) Nur hätten wir die Anempfehlung der Orgel weggewünscht. Dieses Instrument hat der Lauf der Jahrhunderte als charakteristisches Zeichen der Kirche und als antisynagogal festgesetzt. Der in den Gemüthern tief wurzelnden Ansicht und Gewohnheit ist beim Gottesdienste nicht minder ihr Recht einzuräumen als einer vorgeschriebenen Satzung. Wird doch aus diesem Grunde Niemand billigen, eine Glocke auf der Synagoge anzubringen und durch sie zum Besuche der Synagoge und zu heiligen Handlungen einzuladen!

Sinn für das Gut abgeht, das sie ihren Kindern als Rettungsanker in den Stürmen des Lebens mitgeben sollen. Woher Abhülfe? Von dem, in dessen Hand das Herz der Menschen, und woher die Abhülfe kommen wird für so Vieles, das uns noth thut: „von dem Gotte Israels, der sein Volk nicht auf immer verlassen wird."

Frankel.

---

## Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau.

Das etwas trübe Gefühl, das der Einblick in unsere äußeren und inneren Zustände bei manchem Leser geweckt haben mag, dürfte Beschwichtigung und Aussöhnung in einer Erscheinung finden, die das obige Schlußwort bekräftigt „der Herr wird nicht auf immer verlassen". Fast war auch bei den Besserdenkenden eine stille Resignation, ein schmerzliches Verzichtleisten auf die Hoffnung, daß der jüd. Wissenschaft wieder eine Pflanzstätte erstehen werde, eingetreten. Bei den in unserer Zeit allenthalben sich kundgebenden Dissonanzen war die Aussicht auf einen über Sonderinteressen und individueller Meinung stehenden einigen Gesammtwillen in weite Ferne gerückt; auch für das kleinste Opfer würde Sitz und Stimme bei den Berathungen über Einrichtung und Lehrweise beansprucht worden sein, und welcher Erfolg wäre bei dieser nach den einzelnen Beiträgen hervortretenden bunten Mannigfaltigkeit zu erzielen gewesen! Die Großherzigkeit *eines* Mannes half aus: der verstorbene Commerzienrath Jonas Fränkel verfügte, daß aus seinem zu gemeinnützigen Zwecken zu verwendenden Nachlasse ein die relig. Interessen der Gesammtheit förderndes Institut, ein Seminar zur Heranbildung von Rabbinern und Lehrern errichtet werde; und in welcher Weise die Testamentsvollstrecker diesem Willen nachgekommen, ist aus früheren in diesem Blatte gebrachten Berichten bekannt. Alljährliche Nachrichten über die Entwickelung und das Gedeihen dieser Anstalt werden wohl nicht unwillkommen sein, und hält das Seminar dem Publicum gegenüber sich hierzu verpflichtet. Liegt in der ruhmseligen Anpreisung der Leistungen ein Zeugniß der innern Haltlosigkeit, die durch äußern Glanz getragen sein will, so zeigt die Abgeschlossenheit von Selbstüberschätzung, von einer die öffentliche Theilnahme und deren Berechtigung, Mitwisserin der für das

Allgemeine unternommenen Bestrebungen zu sein, zurückstoßenden stolzen Selbstgenügsamkeit *).

Das Seminar zählt das dritte Jahr seines Bestehens und ist aus dem Stadium der Fluctuation herausgetreten, in welchem sich jedes geistige Unternehmen im Beginn seiner Verwirklichung, bei dem Uebergange aus der Idee in die Wesenheit befindet. Die früher verzeichneten Umrisse haben eine Gestaltung und Realität gewonnen; die Gliederung und Ausführung des Einzelnen ist nach den gemachten Erfahrungen sichtbar, und mit Dank gegen die Vorsehung sei es ausgesprochen, das Ziel zeigt sich als richtig erfaßt und der eingeschlagene Weg geeignet, um an diesem Ziele anzulangen. Wohl sind die Anforderungen nicht gering, die das Seminar an den mit dem Zeugniß der Reife einst zu entlassenden Theologen stellen muß: Anforderungen, die in dem Umfange und der Tiefe des theologischen Studiums begründet, durch die beabsichtigte gegenseitige Durchdringung dieses Studiums und der Wissenschaft eine naturgemäße Berechtigung und Unerläßlichkeit gewannen. Um ihnen zu genügen mußte mancher Zweig des theologischen Wissens, der früher nicht Beachtung fand oder nur spärlich cultivirt wurde, in den Kreis der mit Sorgfalt zu pflegenden Disciplinen gezogen und ihm in dem Studiencyclus die ihm gebührende Würdigung und Stellung angewiesen werden. Der Cursus für den sich zum Rabbiner heranbildenden mit gehörigen Vorkenntnissen eintretenden Hörer wurde auf sieben Jahre festgesetzt; die Gegenstände waren mit eingehender Erwägung des theologischen und allgemeinen Wissenschaftsbereiches verzeichnet; die specielle Vertheilung nach dem Zeitmaße konnte jedoch nur übersichtlich erfaßt werden. Die nun gewonnenen Resultate zeigen auch hier einen festen Boden. Das Bestreben der bisherigen zwei Jahre war auf die gründliche Unterlage des Bibel- und Talmudstudiums, der hebräischen Grammatik und Sprache, der Religionsgeschichte, sowie auf die Pflege der classischen und realistischen Wissenschaft gerichtet; auf diesem Wege wird auch im dritten Jahre fortgefahren werden. Nach Verlauf dieser drei Jahre wird in nun ermittelten Cursen auch den andern, in dem bei Eröffnung des Seminars veröffentlichten Programm benannten Gegenständen, als Einleitung in die Talmude und Midraschim,

*) Die von hier ab folgende Mittheilung ist dem zur Gedächtnißfeier des Stifters vom Unterzeichneten ausgegebenen Jahresberichte entnommen.

Geschichte der jüdischen Literatur, Religionsphilosophie und Ethik nach jüdischen Quellen, Homiletik, Pädagogik und Katechetik, rituelle (talmudische) Praxis, Geist des mosaischen Criminal- und Civilrechts mit besonderer Hervorhebung des mosaisch-talmudischen Eherechts, Rechnung getragen werden. Auch ist der Besuch der Universität zur Pflicht gemacht. — Die in den Studienkreis gezogenen, an sich der Erziehungslehre angehörenden Fächer: Pädagogik und Katechetik besagen deutlich, daß in dem Volkslehrer auch zugleich der Jugendlehrer herangebildet werden soll. Diese Erscheinung ist ihrem eigentlichen Wesen nach dem Judenthum nicht fremd: der Rabbiner fand von jeher den Schwerpunkt seiner Aufgabe und den freudigsten Theil seines Berufes in Belehrung der erwachsenen Jugend, in dem Fortpflanzen der göttlichen Lehre in der Brust ihn umgebender nnd seinen Worten lauschender Jünglinge. Unsere Zeit hat darin eine Veränderung hervorgebracht, daß während der Rabbiner vergangener Tage den religiösen Elementarunterricht voraussetzen durfte, der Rabbiner unsrer Gegenwart seine volle Aufmerksamkeit dem Unterrichte der früheren Jugend zuwenden muß, indem er ihn selbst ertheilt, oder ihn überwacht und leitet. Diese Aufgabe wurde streng im Auge behalten: in dem Rabbiner soll zugleich der Lehrer erwachsen. Das Rabbinerseminar umfaßt in seinem Studienkreise die Sphäre des Lehrers und kömmt also der auf religiösem Gebiete gestellten Doppelforderung, Volkslehrer und Lehrer für die Jugend heranzubilden, in den in ihm gebildeten Rabbinen nach. Doch sagt der genauere Einblick in das Verhältniß der jüdischen Gemeinden, daß der Kreis nach einer Seite hin zu weit gezogen sei. Deutschland hat viele, nur eine kleine Familienzahl zählende jüdische Gemeinden; der Lehrer reicht für den Umfang der Functionen aus, der Rabbiner überragt sie, er findet den Kreis seines Wirkens zum großen Theile unausgefüllt und auch manche Functionen dem Ziele seines Strebens und seiner frühern Bildung nicht angemessen. Es mußte daher ein ausschließlicher Unterrichtskreis für sich zu Religionslehrern heranbildenden jungen Menschen geschaffen werden, der in weit weniger umspannender Peripherie nur die dem Lehrer nöthigen Gegenstände umfasse. Zu der steten Aufmerksamkeit, die die Entwicklung des Seminars in hohem Grade in Anspruch nimmt, kam nun die inhaltsschwere Sorge, eine neue Abtheilung in's Leben zu rufen und sie nach ihren Gliederungen zu organisiren; und doch mußte bei dem täglich

fühlbarer werdenden Mangel an Lehrern und dem Verlangen der Gemeinden nach ihnen, auch dieser Anforderung genügt werden. Der Plan wurde daher in Uebereinstimmung mit den für das Seminar eifrig wirkenden Curatoren desselben erfaßt, und es erging am 22. Juli v. J. folgende Bekanntmachung in den Blättern:

Im kommenden Wintersemester wird am jüdisch-theologischen Seminar zu Breslau die Lehrer-Abtheilung für zu Religionslehrern sich heranbildende jüd. Jünglinge eröffnet. Unterrichtsgegenstände sind: Die h. Schrift in der Ursprache. Hebräische Grammatik. Geographie von Palästina. Mischna. Hebräisch-ethische Werke. Glaubens- und Pflichtenlehre. Methodik, Pädagogik und Katechetik. Geschichte der Juden, verbunden mit jüd. Literaturgeschichte. Gesang.

Der Unterricht erstreckt sich ferner über manche andere, Lehrern in kleinern jüd. Gemeinden nothwendige Gegenstände. Auch soll in den mit dem Religionsberufe verbundenen allgemein wissenschaftlichen Disciplinen, wo es vonnöthen, nachgeholfen werden.

Der Cursus für die Lehrer-Abtheilung umfaßt einen Cyclus von drei Jahren.

Der diesjährige Semester beginnt am 30. October, die Aufnahmsprüfung findet am 29. October statt.

Erfordernisse zum Eintritte in die Lehrer-Abtheilung sind: Das zurückgelegte funfzehnte Lebensjahr. Kenntniß des Pentateuch in der Ursprache. Verständniß leichterer Mischnastellen. Zeugniß über zurückgelegten Elementarschulbesuch. Die sonstigen vom Staatsgesetze zum Eintritt in eine höhere Anstalt erheischten Zeugnisse (als über Impfung, sittliches Verhältniß u. s. w.)

Der Unterricht umfaßt hier zumeist die Religionsgegenstände, wie es in der eigentlichen Tendenz und Aufgabe dieser Abtheilung, die Religionslehrer bilden will, liegt. Die Aufgabe wurde nach einem etwas höhern Maßstabe aufgefaßt: der Hörer soll befähigt werden, dem in kleinern Gemeinden häufig an den Lehrer gestellten Verlangen, religiöse Vorträge zu halten, Genüge leisten zu können. Doch will die Anstalt, obschon ihr die Verpflichtung hierfür nicht obliegt, über den Kreis der Religionsgegenstände hinausgehen, und hat dieses mit dem Satze angedeutet: „Auch soll in den mit dem Religionsberufe verbundenen allgemein wissenschaftlichen Disciplinen, wo es vonnöthen, nachgeholfen werden.“ Dieser Andeutung ist auch, wie der weiter angeführte Lehrplan zeigt, nachgekommen worden, und es darf mit Zuversicht ausgesprochen werden,

es wird den Zöglingen der Lehrerabtheilung in der Anstalt Gelegenheit geboten sein, die allgemeine Reife zum Lehrer zu erlangen. — Von dem Fortgange dieser kaum zwei Monate zählenden Abtheilung zu berichten, wäre zu frühzeitig; auch ist die Zahl der Schüler, da, zurückgeschreckt durch den geringen Erfolg, den der Lehrerstand gewöhnlich bietet, nur Wenige, wie bekannt, sich ihm widmen, für jetzt eine sehr beschränkte.

An dem Seminar wirken außer dem Unterzeichneten die Lehrer Dr. Dr. J. Bernays, H. Grätz, M. Joël, B. Zuckermann. Lehrer Holländer, dem die Anstalt die volle Anerkennung seines Fleißes und seiner Hingebung an seinen Beruf ausspricht, ist ausgeschieden.

Das Seminar zählt nun zwei Abtheilungen: Rabbinerabtheilung und Lehrerabtheilung.

Die Rabbinerabtheilung gliedert sich in zwei Abtheilungen. Der Unterzeichnete las in der obern Abtheilung: Pentateuch: Exodus von K. 21 bis Ende des Buches. Leviticus bis K. 15 mit besonderer Berücksichtigung der aram. Uebersetzung des Onkelos, des Jonathan und des jeruf. Targums, ferner der Septuaginta. — Talmud statarisch: Baba Mezia von Abschnitt 8 bis Ende des Tractats. Gittin die drei ersten Abschnitte. — Talmud cursorisch: Pesachim von Abschnitt 5 bis Ende des Tractats. Megilla bis fol. 20. Mehrfache Repetitorien leiten die Hörer auf principielle Uebersichtlichkeit und Gesammtauffassung*). Auch wird den Hörern Gelegenheit geboten, durch schriftliche Ausarbeitung tiefer liegender Themata principielle Auffassung und klare Darstellungsweise sich anzueignen. — Mischna: Schluß der Einleitung in die Mischna (nach dem Entwurfe des Unterzeichneten). Ordnung Seraïm.

Dr. Grätz las in der obern Abtheilung: Bibelexegese: Die Propheten Ezechiel, Zacharias und Hiob c. 1—10. Apokryphen: erstes Maccabäerbuch c. 1—5, mündlich und schriftlich aus dem Griechischen in's Hebräische übertragen. — Hebräische Grammatik: Schluß der Wortlehre, Partikeln, Syntax, Accentsystem, prosaisches und metrisches (für Psalmen, Sprüche, Hiob), Terminologie der Massora. Geschichte: Von dem Untergange

*) Die Repetitorien werden mit Zugrundelegung des Jad Hachasaka, des Maimonides und des Tur geleitet, und wird hierdurch das Studium der rituellen Praxis angebahnt.

des Zehnstämmereiches bis zur Maccabäerzeit. Für die Geschichte des babylonischen Exils wurde die Topographie der Exilsländer unter Benutzung von Niebuhr's „Reisen im Orient" und Ritter's Erdkunde speciell erläutert.

Dr. Bernays las: Griechisch: Homer Ilias Buch 5. 6. 7. 8. Herodot Buch 4. 5. 6. Plato: Laches, Menexenus. — Latein: Virgils Aeneis Buch 2. 6. Ausgewählte Oden des Horaz. Tacitus' Annalen Buch 5. 6. 11. 12. Den lateinischen Exercitien wurden Stücke aus Neulateinern zu Grunde gelegt. — Für den Vortrag römischer Geschichte diente Weber's Lehrbuch als Leitfaden. — Ebenfalls nach Weber wurde Geschichte der neuern deutschen Literatur vorgetragen und damit Lectüren aus Herder (Geist der hebräischen Poesie) und Göthe (Abhandlungen zum westöstlichen Divan) so wie deutsche Stylübungen verbunden.

Dr. Zuckermann lehrte: Geometrie: Trigonometrie. Stereometrie. — Arithmetik: Gleichungen zweiten und dritten Grades. Combinationslehre. Der binomische Lehrsatz. Lösung von arithmetischen Aufgaben. Physik: Statik und Mechanik der luftförmigen Körper. Akustik und Optik.

Dr. Joël las ein französisches Drama von Molière.

In der zweiten Abtheilung lehrte

Dr. Grätz: Bibelexegese: Pentateuch Numeri, Deuteronomium ohne Commentar; Genesis c. 1—14, mit Hinzufügung des Targum und der Commentarien Raschi's und Ibn-Esra's. Bücher der Könige und Sprüche Salomo's c. 1—18. Hebräische Grammatik: vollständige Laut- und Accentlehre, verbunden mit schriftlichen Uebungen. Talmud: Tractat Pesachim, letzter Abschnitt und Tractat Synhedrin bis fol. 48, mit Tosaphot und Ascheri; schriftliche Ausarbeitung talmudischer Themata.

Dr. Joël. Griechisch: Xenophons Anabasis B. IV. Xenoph. Memorab. B. I. II. Homer Odyssee B. 2. 3. 4. 5. 6. Die Lehre von den Modis. Latein: Cicero de amicitia. Livius B. 21. Ovid. Trist. Virgil B. 3. Grammatik mit Besprechung der allwöchentlichen Exercitien. — Deutsch: Schiller's Wallenstein. Grammatik: Die Hauptgrundsätze nach „Becker's Organismus". Geschichte und Geographie: Das Mittelalter. Die neuere Zeit. Fortsetzung der Geographie Europa's.

Dr. Zuckermann: Geometrie: Aehnlichkeit geradliniger Figuren. Berechnung der Seiten regulärer Polygone, Rectification und Quadratur des Kreises. Lösung geometrischer Aufgaben.

Arithmetik: Gleichungen ersten und zweiten Grades mit einer und mehreren Unbekannten. Lösung synthetischer Aufgaben. Physik: Einleitung. Statik und Mechanik der festen Körper.

## Lehrerabtheilung.

Die Religionsgegenstände, combinirt mit der untern Rabbinerabtheilung, werden gelehrt von Dr. Grätz.

Deutsch. Grammatik. Lectüre: Lesebuch von Kehrein. Schriftliche Aufsätze. Auch nimmt diese Abtheilung Theil an dem Unterrichte im Deutschen in der untern Rabbinerabtheilung. — Dr. Joël.

Geschichte und Geographie combinirt mit der untern Rabbinerabtheilung. — Dr. Joël.

Arithmetik: Vier Species mit unbenannten Zahlen; Brüche. Decimalbrüche. — Dr. Zuckermann.

Den Gesangunterricht leitet Cantor Deutsch. Die Turnübungen Turnlehrer Rödelius.

Die Rabbinerabtheilung zählt 29 Hörer, und zwar 19 Preußen, vier Oesterreicher, drei Hannoveraner, einen Darmstädter, einen Badenser und einen Schweden. Von diesen Hörern besuchen zehn die Universität.

Die Lehrerabtheilung zählt drei Zöglinge: zwei Preußen, einen Oesterreicher.

Den vorgerücktern Hörern ist, wie im vorjährigen Programm mitgetheilt wurde, außer den Repetitorien noch eine andere durch ein von Herrn J. Lehmann zu Glogau, Redacteur des Magazins für die Literatur des Auslandes, gestiftetes Stipendium aufmunternde Gelegenheit geboten, ihre Kräfte zu erproben. Herr Lehmann hat nämlich die Revenüen des von ihm dem Seminar übergebenen Capitals von 600 Thlrn. zu einem Stipendium für einen Seminaristen der obern Abtheilung bestimmt, der über ein vom Director gegebenes wissenschaftliches Thema die nach dem Ausspruch des Lehrercollegiums beste Arbeit geliefert hat. Dieses Stipendium soll an dem jedesmaligen Sterbetage des Stifters ertheilt werden, und soll der mit dem Stipendium belohnte Hörer seine Ausarbeitung bei der Gedächtnißfeier vortragen. Dieses Jahr wurde als Preisaufgabe gestellt:

Ueber den Geist der Uebersetzung des Jonathan ben Usiel zum Pentateuch;

und ob diese Uebersetzung einen Verfasser hat mit dem ihr in den Editionen beigedruckten Targum jeruschalmi.

Fünf Hörer haben umfangreichere Ausarbeitungen eingeliefert. Der Name desjenigen der den Preis errungen, wird im Jahresbericht des kommenden Jahres mitgetheilt werden.

Das Seminar beging am 28. Januar die statutenmäßige Gedächtnißfeier des Stifters der Anstalt, des K. Commerzienrathes Jonas Fränkel. Der Seminarist Herr stud. philos. H. Seligsohn aus Wollstein hatte den Preis errungen und verlas seine gekrönte Preisschrift.

Am 15. October, der auf den zweiten Succotfeiertag fiel, wurde die Geburtsfeier Sr. Majestät des Königs in der Seminarsynagoge begangen.

---

Mit Freuden spricht die Anstalt ihren Dank für manche ihr gewordene Beweise des Wohlwollens und der ehrenden Theilnahme aus. Herr Oberrabbiner S. L. Rapoport in Prag bereicherte die Seminarbibliothek mit dem ersten Theile seines Werkes Erech Millin. Die anerkennenden und aufmunternden Worte, die der hochverehrte Veteran der jüdischen Wissenschaft auf dem ersten Blatte eigenhändig niederschrieb, werden von der Anstalt als ein hohes Andenken stets geehrt werden. — Herr Koppelmann Lieben in Prag übergab der Bibliothek das von ihm verfaßte Werk Gal-Ed. — Herr Oberlehrer Dr. M. Wiener in Hannover übersandte das von ihm edirte und mit einer von ihm verfaßten deutschen Uebersetzuug bereicherte Werk Schebet Jehuda. Herr Bankier J. Prinz von hier legte wie früher auch in diesem Jahre durch ein bedeutendes Geschenk seine wohlwollende Gesinnung an den Tag. — Herr Med. Dr. J. Lobethal von hier läßt dem Seminar monatlich einen bedeutenden Geldbeitrag für mittellose Seminaristen zukommen. — Mit ähnlicher Unterstützung bezeigten die Hrn. J. Lehmann aus Glogau, S. K. Frankel aus Prag und G. A. Itzig aus Nakel ihre Theilnahme.

Eine freundliche Aufmunterung fand das Seminar in der Betheiligung der Prager israel. Gemeinde, die das Große und Edle im Glauben von jeher fördernd, unter den großen Gemeinden Deutschlands zuerst, und für jetzt noch allein stehend, dem Seminar ihre Anerkennung aussprach. Die Repräsentanz der Prager israel. Gemeinde hat ein jährliches Stipendium von 100 Fl. C.-M. für einen am Seminar studirenden Prager errichtet. Den Vorstellungen dieser Repräsentanz ist auch zu ver-

danken, daß das H. K. K. Cultusministerium österreichischen jüd. Jünglingen freigegeben hat, ihre theolog. Studien an dem Seminar zu machen. — Von dem Verein Tiferet Bachurim in Hannover ist ein Stipendium von 20 Thlrn. für einen das Seminar besuchenden Hannoveraner bestimmt.

Der Magistrat zu Hildesheim bewilligte dem von dort gebürtigen Seminaristen stud. phil. M. Güdemann auch für das Jahr 1856 ein Stipendium von 30 Thlrn.

Breslau, im December 1856. Frankel.

---

## Briefe aus Süddeutschland.

I.

In den für die Culturhistorie unserer Glaubensgenossen so wichtigen Berichten Ihrer geschätzten Zeitschrift haben bisher ähnliche Berichte über unsere Glaubensbrüder in den süddeutschen Staaten keinen Platz gefunden, und da Bayern bei seinen Betreffs der Israeliten wenig beneidenswerthen Zuständen der einzige süddeutsche Staat ist, über welchen diese Blätter nähere Auskunft brachten, so möchten Ihre Leser vielleicht dem süßen Glauben sich hingeben, daß die cultuellen, socialen und politischen Zustände unserer Religionsgenossen in den anderen süddeutschen Staaten so glücklich und blühend sein müßten, daß — דמיה תהלה — Schweigen die geeignetste Bezeichnungsweise derselben sein sollte, wie in der Geschichte gerade diejenigen Phasen den glücklichsten anzugehören pflegen, über welche am wenigsten gesprochen wird. Ich muß aber zu ihrem und meinem Bedauern jenen Glauben von vorn herein als irrig bezeichnen: es gibt bei uns gar Vieles, das einmal einer offenen Darlegung bedarf, auf daß die gewöhnlich übertünchte und polirte Schattenseite zum Vorschein und Ansicht gelange, und es bedarf hierbei sicher keines Mikro- und keines Teleskops, um die dunkeln Punkte in ihrer ganzen Düsternheit zu erblicken, so wie es andererseits hier noch an Vielem fehlt, das anzuregen, herbeizuführen und zu verwirklichen keine unwürdige Aufgabe der jüdischen Presse scheint. Wenn ich aber dennoch im Laufe dieser Briefe an manchem Punkte Halt machen und mit einem beredtsamen Schweigen über denselben hinwegeilen werde, „mich begnügend, mit einem schriftlosen Denkstein nur das Dasein einer Leichenstätte anzudeuten", so mag der Leser hierfür den Grund beherzigen, daß wie dem ehrlichen Menschen die Lüge zu sagen un-

möglich, so ist es zuweilen dem fühlenden Menschen schwer, sehr schwer die Wahrheit zu sagen, er will lieber mit Leichenblässe als mit Schamröthe seine Wange bedeckt sehen, und schweigt, wo das Sprechen ruhmlos ist (במקום שאמרו לכסות אי אתה רשאי לגלות). —

Doch verfahren wir nach der Weise der Alten, den Beginn und das Ende der frohern Seite zu entnehmen, oder den Ein- und den Ausgang der Lichtseite (בכי טוב) zu widmen. Wir beginnen mit Baden. Dieses schöne Land mit seinem stolzesten deutschen Strome, seinen romantischen Bergen und Ebenen, blühenden Städten und wohlhabenden Flecken zählt unter seinen nahe an 1,400,000 Einwohnern 24,000 jüdische Seelen, die 166 Gemeinden bilden und in 16 Rabbinate (14 Bezirks-, 1 Stadt- und 1 Ortsrabbinat) vertheilt sind. Wir lassen hier die letzteren nach den 4 Landeskreisen mit Angabe der resp. Rabbinatstitel folgen. Der Seekreis hat das Bezirksrabbinat Gailingen (Rabbiner Willstätter) und das Ortsrabbinat Randegg (Picard). — Der Oberrheinkreis hat die Bezirksrabbinate: Breisach (Reiß), Salzburg (Dreyfuß) und Schmieheim (Roos). — Dem Mittelrheinkreis gehören die Bezirksrabbinate: Bühl (Schott), Carlsruh (Willstätter), Bruchsal (Friedberg) und Bretten (Liebelles) an. — Der Unterrheinkreis hat das Stadtrabbinat Mannheim (Präger) und die Bezirksrabbinate: Heidelberg (Fürst), Sinsheim (Geismar), Mosbach (Weil), Bischofsheim (Löwenstein), Merchingen (Stadtecker) und Ladenburg (Ettlinger). — Alle diese Rabbinate sind dem in Carlsruh seinen Sitz habenden großherzogl. Oberrathe untergeordnet, und da letzterer, gleichsam der Mittelpunkt der badischen Juden, den fortlaufenden Faden aller Entwickelungsphasen des dortigen Judenthums dem Darsteller gewährt, so mag hier ein kurzer Rückblick auf die Entstehung, spätere Umgestaltung und gegenwärtige Beschaffenheit dieses in Deutschland so einzigen Instituts gegeben werden, wobei der Leser die Gelegenheit erhält, nicht blos in das innere Gemeinde-, cultuelle und religiöse Leben, sondern auch in die politische und sociale Lage unserer dortigen Glaubensbrüder einen Blick zu werfen.

Unter dem Großherzog Carl Friedrich wurde durch das Constitutionsedict von 1807—1808 die Leibeigenschaft der Juden aufgehoben und ihnen das erbfreie Staatsbürgerthum zuerkannt. Dadurch erhielten dieselben folgende höchst wesentliche und einer fast vollständigen Emancipation gleichkommenden Rechte: 1) den Erwerb markfässiger liegender Güter; 2) das Recht Handel und Gewerbe zu treiben; 3) Ansprüche auf Staatsdienst; 4) Staatsschutz; 5) das Recht eine Familie zu gründen und 6) das Recht auf die Versorgung ihrer Kinder. —

Wir sehen hier schon vor 50 Jahren einen Fortschritt, hinter welchem noch jetzt das benachbarte Bayern, insbesondere wegen des entsittlichenden, mittelalterlichen Matrikelwesens zurückbleibt. — Nur die bürgerliche Niederlassung blieb in Baden einer Beschränkung unterworfen: Es sollten nämlich die Israeliten, so lange sie nicht zu gleicher Nahrungsart und gleicher Arbeitsfähigkeit mit den christl. Einwohnern hinreichende Bildung im Allgemeinen angenommen haben, und so lange nicht bezüglich dessen besondere Staatsgesetze verordnet werden, an keinem Orte zur Niederlassung zugelassen werden, an denen noch keine Juden waren, und kann solche nur mit Einwilligung der Ortsgemeinde und besonderer Erlaubniß des Regenten stattfinden. Aber auch da, wo bisher Juden ansässig waren, sollen sie im Allgemeinen noch nicht als Gemeindebürger, sondern gleich anderen, zum Ortsbürgerrecht nicht geeigneten Christen, als Schutzbürger anerkannt werden; jedoch blieb es auch hierbei dem Staate vorbehalten, in geeigneten Fällen, insbesondere mit Rücksicht auf die Nahrungsweise, hierüber ausnahmsweise zu bestimmen. — Merkwürdig ist die Stelle, welche besagte: „Im Uebrigen haben die Juden mit den Christen gleiche Rechte, aber auch gleiche Pflichten, soweit nicht ihre Religionsvergünstigung eine nothwendige Enthebung in dem einen oder andern Punkte mit sich bringt."

Indessen ging die Entwickelung der Verhältnisse unserer badischen Glaubensbrüder bald einen Schritt weiter. Derselbe freundliche Regent erließ im Jahre 1809 ein ausführliches Gesetz, welches die innern Verhältnisse der Juden ordnete. Nach diesem bildeten sie ein eigenes constitutionsmäßig aufgenommenes Religionsbekenntniß des Landes, das gleich den übrigen unter seinem eigenen angemessenen Kirchenregiment stehen sollte. — Es wurden nämlich die Israeliten in besondere Gemeinden und Provinzen getheilt, und diese alle unter die Leitung des durch dasselbe Gesetz in's Leben gerufenen Oberraths gestellt. — Jede (nach ihrem numerischen Verhältnisse fähige) Gemeinde bildete eine Ortssynagoge, aus einem Ortsrabbiner (der gehörig studirt haben mußte) und einem Ortsältesten bestehend. — Mehrere solcher Ortssynagogen bildeten eine Provinzsynagoge, aus einem Landrabbiner und zwei Landältesten bestehend, welche die verschiedenen Ortssynagogen einer Provinz zu überwachen hatten. — Sämmtliche Landessynagogen waren endlich dem Oberrathe untergeordnet; dieser bestand ursprünglich aus einem Vorsteher (Präsidenten, welcher aus der Gemeinde gewählt wurde), zwei Rabbinen, zwei weltlichen Mitgliedern und aus drei Landältesten der Provinzsynagogen. — Allein schon durch das Gesetz vom 4. Mai

1812 wurde der Oberrath derart umgestaltet, daß derselbe nicht, wie bisher, von einem gewählten Vorsteher, sondern von einem Mitgliede des Ministeriums als Regierungscommissar präsidirt wurde; hierdurch gewann das Institut eine mehr sichere und autorisirte Stellung. — Wieder später und zwar im Jahre 1827 erhielt der Oberrath seine neue, gegenwärtige Gestaltung; er besteht nämlich aus dem Oberrath [1]) und in einzelnen Fällen aus zwei Conferenzen (einer Religions- und einer Schulconferenz). Der eigentliche Oberrath — insoweit er weltlicher Natur ist — besteht, wie aus der unten gegebenen Note zu entnehmen ist, aus einem Präsidenten, einem Rabbiner, zwei Gemeindemitgliedern aus Carlsruh, zwei auswärtigen Israeliten und einem Secretair, die sämmtlich vom Großherzoge ernannt werden.

Die Religionsconferenz, welche die Religionsangelegenheiten im engern Sinne zu ordnen und zu verwalten hat, zieht noch drei Rabbiner des Landes hinzu [2]), welche hierfür vom Oberrathe ernannt werden. — Die Schulconferenz hat außer dem Gesammtoberrathe noch zwei Kirchenräthe (aus dem katholischen und evangelischen Oberkirchenrathe) zu Mitgliedern, welche lediglich über Schul- und Unterrichtsangelegenheit zu verfügen hat.

Gleichzeitig wurden in jenem Jahre (1827) die Provinzsynagogen aufgehoben und das Land in 14 Bezirkssynagogen eingetheilt, welche dem Oberrathe unter- und den Ortsvorstehern übergeordnet wurden. Dieselben bestehen aus dem jeweiligen Rabbiner, als Vorsitzenden, und einem oder zwei lebenslänglich gewählten, vom Oberrath bestätigten Bezirksältesten. Sie bilden die Mittelbehörde zwischen dem Oberrathe und den einzelnen Gemeinden. — Auch die Ortssynagogen wurden, jedoch 6 Jahre später und zwar durch das Gesetz vom 15. Mai 1833, aufgehoben und in Synagogenräthe verwandelt. Diese bestehen in Gemeinden bis 50 Familien aus drei, in Gemeinden von 50—100 Familien aus fünf, in solchen von über 100 Familien aus sieben Mitgliedern. Sie werden von der Gemeinde unter Leitung des Bürgermeisters gewählt. Das großherzogliche Amt in Verbindung mit der Bezirkssynagoge hat die Gewählten zu bestätigen, und aus ihnen

1) Er besteht gegenwärtig aus dem Präsidenten Ministerialrath Schmidt, aus den weltlichen Mitgliedern Dr. Hochstätter, pract. Arzt, Dr. Ettlinger, Obergerichtsadvokaten (Beide in Carlsruh), Salomon Aberle von Mannheim, Massenbach (Fabrikant in Bühl). Secretair und geistliches Mitglied ist Herr Altmann (Nachfolger des verdienstvollen sel. Epstein).

2) Die gegenwärtigen Conferenzrabbiner sind Fürst in Heidelberg, Geismar in Sinsheim und Schott in Bühl.

den Vorsteher (als präsidirendes Mitglied) zu ernennen. Alle 6 Jahre ist Neuwahl. — Der Rabbiner ist nur in Religionsangelegenheiten Mitglied des Synagogenraths und in diesem Fall Vorsitzender, während der Geschäftskreis des Synagogenraths über folgende Zweige sich verbreitet. Er verwaltet 1) das Armenwesen; 2) fertigt die Voranschläge oder Umlagsregister zur Aufbringung der Steuer; 3) verwaltet die Localstiftungen und Ortsanstalten jeder Art; 4) stellt Schächter an; 5) schlägt Vorsänger und Religionslehrer vor, die der Oberrath zu ernennen hat; 6) handhabt die Kirchendisciplin und vollzieht 7) die höheren Anordnungen.

Neben diesem trefflich organisirten Gemeindeverwaltungswesen erfreut sich auch das badische Schulwesen einer bessern Gestaltung und administrativer Einrichtung, als dies in den meisten anderen deutschen Ländern der Fall ist. Die jüdischen Schulen sind entweder öffentliche, oder Religions-Schulen. Die ersteren sind den christlichen Schulen gleichgestellt und je nach der Größe der Gemeinde in 4 Klassen getheilt. Die Lehrer an solchen Schulen (in welchen auch weltlicher Unterricht ertheilt wird) führen die Benennung: Hauptlehrer, sind definitiv vom Oberrath angestellt, haben Anspruch auf Pension, haben für ihre Wittwen Anspruch auf Wittwengehalt, und brauchen nicht bei ihrer Verheirathung sich bürgerlich annehmen zu lassen. — Zur Unterhaltung solcher Schulen hat die christliche Ortsgemeinde einen der Seelenzahl der Israeliten entsprechenden Beitrag zu leisten. Die Schule steht unter Aufsicht des Localinspectors, welcher gewöhnlich der Ortspfarrer ist, selbst an Orten, in welchen ein Rabbiner vorhanden ist. Findet aber der Ursprung dieses Verhältnisses darin seine Erklärung und Berechtigung, daß die früheren Rabbiner aus leicht erklärlichen Gründen zur Ueberwachung der Schulen ungeeignet waren, so muß das gegenwärtig noch herrschende Verhältniß als eine bedauerliche Anomalie, und jedenfalls als ein Unrecht gegen die jetzigen pädagogisch- und klassischgebildeten Rabbiner Badens erscheinen. — Mit dem Localinspector bildet den Schulvorstand der Rabbiner, der Synagogenrath und der Bürgermeister. — In den Religionsschulen wird nur der Religionsunterricht ertheilt, während die Kinder für den weltlichen Unterricht die christlichen Schulen besuchen. Die Religionslehrer, die geprüft sein müssen, werden nur auf drei Jahre angestellt, von der Gemeinde gewählt und vom Oberrathe ernannt. Diese Schulen werden lediglich von den Gemeinden unterhalten, und die Lehrer genießen nicht die Rechte der vorerwähnten Hauptlehrer. Die Inspection steht natur- und sachgemäß dem Rabbiner zu. — Baden hat circa 40 öffentliche

Schulen, alle andern sind Religionsschulen. — Nach Verordnung des Oberraths soll das Schächteramt mit dem Lehreramte nicht verbunden sein, doch ist solches natürlich nur in den größeren und bedeutenderen Gemeinden möglich, da in den kleinen Gemeinden der Kostenpunkt maßgebend seinen Einfluß übt.

Habe ich bis jetzt versucht, eine womöglich übersichtliche Darstellung aus der complicirten Organisation des jüdischen Gemeinde- und Verwaltungswesens in Baden zu geben, so will ich zuvor noch einen kurzen Blick in die politische und sociale Lage unserer dortigen Glaubensbrüder werfen, ehe wir zu einer etwas längern Darstellung ihres cultuellen Lebens übergehen.

---

# Wissenschaftliche Aufsätze.

## Die große Versammlung (Keneset ha-gedola), ihre Geschichtlichkeit, Zahl, Bedeutung, Zeit und Leistung.

Kaum verlohnt es sich der Mühe, die Meinungen alle zu widerlegen, die von jüdischen und christlichen Autoren über die „große Versammlung" zu Tage gefördert wurden. Richard Simon hat deren Geschichtlichkeit ganz und gar geleugnet, und seine Ansicht ist in den Handbüchern der biblischen Einleitung stehend geworden. Raschi, der Chronograph Abraham ben David, Maimuni und Andere haben mühsam Namen zusammengestoppelt, um Mitglieder für diese Versammlung herauszubringen. Andere Forscher haben sich damit begnügt, die Wahrscheinlichkeit von dem einstigen Vorhandensein der ecclesia magna großmüthig zuzugeben. Man sah aber nicht, daß die große Versammlung in Nehemia deutlich genug angegeben ist, und daß schon eine Midraschstelle sie auf diesen biblischen Ursprung zurückführt[1]), und das ist die einzig richtige Auffassung. Die Talmudisten nannten die Ver-

---

1) Zu den drei Anordnungen, die von der weltlichen Behörde ausgegangen, die Sanction des Himmels erhalten haben, wird auch die Verpflichtung der Zehntenleistung gezählt. Die Männer der großen Versammlung haben den Beschluß wegen des Zehnten unterzeichnet, und derselbe ist von oben bestätigt worden: מעשרות (שנזר ב"ד של משה והסכימו עמהן ב"ד של מנין. שמעון בר אבא בשם ר' יוחנן כיון שגלו נפשטו (מן המעשרות) והם חיימו עצמן מאליהן. מה עשו אנשי כנסת הגדולה כתבו כפר ושטחוהו בעזרה ובשחרית עמדו ומצאוהו חתום. Nehemia 10, 1—28. הדא דאת אמר ובכל זאת אנחנו כורתים אמנה וחותמים ועל החתום הד׳ (Midrasch Ruth c. 3. S. 45-c. vergl. jeruf. Schebiit V. 1. 35 b.)

sammlung unter Nehemia's Präsidium Kenesset ha-Gedola; alles Andere, was darüber gesagt worden, ist Faselei. Die Tradition hat aber, so wie den wahren Ursprung, so auch die Nachricht bewahrt, daß diese Versammlung aus 120 Mitgliedern bestand. Da in dem Verzeichnisse des Nehemia nur 85 Namen aufgezählt werden, so dachte man sich „35 Propheten" hinzu[2]). Indessen so authentisch aus all diesem die Zahl 120 für die Mitglieder der großen Versammlung erhellt, so wenig befriedigt die Zählung „85 Alte und 35 Propheten". Die Zahl wäre aber ein ganz gleichgültiges Moment, wenn sich daraus nicht der eigenthümliche Charakter der großen Versammlung ergäbe, und dieses nöthigt uns, näher darauf einzugehen.

I. Mitgliederzahl der großen Versammlung. Sehen wir vor der Hand von der tradirten Zahl ab und betrachten die in Nehemia aufgeführten Namen näher, so fallen mancherlei Schwierigkeiten auf, die zu einem Schlusse berechtigen. 1) Von den Priestergeschlechtern sind nur 22 aufgezählt, eine ganz abnorme Zahl, da 24 Priesterabtheilungen constant waren (1. Chronik 24, 7—18 und an vielen Stellen des Talmud). Es fehlen ferner gerade die zwei Hauptgeschlechter Jojarib und Jojada. Noch mehr. Von den Neh. 12, 1—7; 12—21 aufgezählten 22 nacherilischen Priestergeschlechtern kommen im Register der großen Versammlung (wie man es nennen kann) nur etwa 16 vor, dafür stehen andere Namen: Zidkija, Daniel, Baruch, Meschullam. Waren auch diese Vertreter von Geschlechtern? Schwerlich! Sie scheinen Privatpersonen gewesen zu sein, die kein Geschlecht repräsentirt haben. 2) Dasselbe ist der Fall mit dem Verzeichniß der Leviten, ja hier weiß man gar nicht recht, wie viel man zählen soll. Der Vers והלוים וישוע בן אוניה בנוי טבני חנדד קדמיאל ist ganz dunkel. Sehen wir uns nach der Auflösung um. Hauptlevitengeschlechter sind unter Serubabel zurückgekehrt 4 oder 5. Vier werden ausdrücklich aufgezählt: Jesua, Bani, Kadmiel, und Hodijah[3]). Neben diesen vier Levitengeschlechtern tauchen die

2) Die richtige Lesart dieser Notiz ist entweder: ק"כ זקנים ומהם ל' וכמה נביאים (so jerus. Berachot II. 4 S. 4d. שמונים in שלשים zu emendiren), oder ס"ה זקנים ועמהם ל' וכמה נביאים (Midr. Ruth l. c. jerus. Megilla 1 S. 70c). Daß demgemäß in babli Megilla 17b ק"כ זקנים ומהם כמה נביאים vor כמה die Zahl 30 zu ergänzen ist, hat bereits Dr. Levi in dieser Zeitschrift bemerkt. Die Zahl 85 entstand den Talmudisten aus der Addition von 22 Ahroniden, 17 Leviten, 45 Volkshäuptern und Nehemia. Krochmals Zählung (in Kerem chemed V. 68 Note) ist gekünstelt.

3) Nehem. 9, 4—5 kommen vor: ישוע וקדמיאל בָּנִי oder ישוע וקדמיאל בָּנִי. So muß auch gelesen werden Esra 2, 40: הלוים בְּנֵי ישוע וקדמיאל und dem-

Söhne Chenadad auf (Eſra 3, 9), von denen man aber nicht weiß, ob ſie ein eigenes Geſchlecht oder nur den Zweig eines der vier bildeten. Binuj aus dem Hauſe Chenadad baute unter Nehemia zwei Stellen an der Befeſtigung Jeruſalems (Neh. 3, 24 vgl. mit V. 18). Zu dieſen vier oder fünf edlen Levitengeſchlechtern (die weder Sänger noch Thürhüter waren) brachte Eſra ſpäter noch zwei angeſehene hinzu: Scherebjah und Chaſchebjah (Eſra 5, 18—19; 24), und dieſe 6 oder 7 werden meiſtens bei Levitenfunctionen aufgezählt. In unſerem Regiſter kommen deutlich vor: Jeſua, Chenadad (und zwar der oben genannte Binuj als Stammhalter), ferner Kadmiel, Hodijah, Chaſchebjah, Scherebjah; Bani fehlt. Die übrigen 12, die im Regiſter vorgeführt werden, Kelita, Pelajah ꝛc., können alſo nicht Vertreter von Levitengeſchlechtern geweſen ſein. Man iſt alſo hier noch mehr als bei den Ahroniden zu der Annahme genöthigt, daß dieſe in der Eigenſchaft als Geſetzeskundige (מבינים) zugezogen worden ſind. Kelita, Chanan, Pelajah und Hodijah (die Perſon, nicht das Geſchlecht) fungirten auch als Metungemin bei der erſten Geſetzesvorleſung unter Eſra (Neh. 8, 7); בני בנינו im Regiſter ſind wahrſcheinlich identiſch mit בני כנינו (Nehem. 9, 3). Wir haben alſo hier offenbar zweierlei Leviten; ſolche die Geſchlechter repräſentirten (7), und ſolche die ihrer Würdigkeit wegen zugezogen wurden (12), zuſammen 19. Die Sänger- und Thorhüterabtheilungen, deren Namen aus Eſra 2, 24. Neh. 11, 19; 12, 25. 1. Chronik 9, 17 bekannt ſind, waren bei dieſer Verſammlung gar nicht vertreten. —

3) Im Verzeichniß der iſraelitiſchen Patriciergeſchlechter ſtellt ſich daſſelbe Verhältniß heraus. Von den 45 unter der Rubrik ראשי העם aufgezählten Perſonen ſind nur etwa die Hälfte als Patriciergeſchlechter bekannt, nämlich folgende: Paroſch, Pachat-Moab, Elam, Zatu, Bani (Sachai), Buni (Binuj), Azgod, Bebai, Adonijah (Adonikam), Bigwai, Adin, Atur, Chiskijah, Azur (in Eſra Apocryphus auch im Verzeichniß der heimkehrenden Exulanten unter Zerubabel υἱοὶ Ἀζαρού), Chaſchum, Bezai, Charif (Joreh), Magpiaſch (Magbiſch), Meſchesabel (vgl. Nehem. 3, 4), Halocheſch (vgl. daſ. 3, 12), Charim und Ba'anah[4]). Die übrigen Namen ſcheinen

---

nach eben ſo Neh. 12, 24. קדמיאל (für בן) בָּנִי וישוע — וראשי הלוים. Neben dieſen drei Geſchlechtern wird Eſra 2, 40 in Parallelſt. genannt: בני הודויה; dieſe ſind identiſch mit בני יהודה daſ. 3, 9 und mit הודויה Neh. 9, 5.

4) Das Geſchlecht בענא oder בענה kommt vor Neh. 3, 5; es muß ergänzt werden in Eſra 8, 10 vor שלומית בן יוסיפיה, wo LXX und Eſra Apocryph.

wiederum ausgezeichneten Personen anzugehören. Es drängt sich aber bei Betrachtung dieses Verzeichnisses eine andere Frage auf. Warum fehlen die Namen sehr wichtiger Geschlechter? Man vermißt das Geschlecht David (Esra 8, 2), das Geschlecht Joab (das. V. 9), das Geschlecht der Rechabiten (Neh. 3, 14 und Esra Apocr. 5, 12 corrumpirt χορβέ), ferner die im Verzeichniß der Heimgekehrten figurirenden Geschlechter Schephatiah, Arach, das zweite Elam, endlich das berühmte benjamitische Geschlecht Senaah. Offenbar sind diese im Register ausgefallen. Zählt man diese 7 Geschlechter zu den aufgeführten 22 hinzu, so waren 29 Geschlechtsrepräsentanten und 21 Privatpersonen: zusammen 50. Ich zähle geflissentlich nur 21 Privatpersonen; im Verzeichniß stehen zwar 23 aufgeführt; diese zwei führen uns aber zu einer neuen Betrachtung.

4) Mitten unter den Patriciern kommen nämlich zwei Namen vor, die nicht an Personen, sondern an Städte erinnern, ich meine Anatot und Nebo (Nob). Was sollen diese Städte im Verzeichniß? Offenbar waren auch sie bei dieser Versammlung durch ihre Repräsentanten vertreten. Aber warum gerade diese zwei Städte? Welchen Vorzug hatten sie vor den andern? Fehlen hier nicht eine Reihe von Städtenamen, die in dem Verzeichniß der Heimgekehrten unter Zerubabel als besondere Körperschaften catalogisirt sind? Diese Vermuthung wird durch einen Umstand bestärkt. Diese zwei Städte Anatot und Nebo haben in dem Exulantenverzeichniß eine eigene Stellung unter den Patriciernamen. Das Geschlecht Charif (Joreh) geht voran, dann folgen 13 Städtenamen (Gibeon, Bethlehem, Netofa, Anatot, Bet-Azmut, Kirjat-Jearim, Kephira, Beerot, Rama, Geba, Michmas, Bethel, Ai); Nebo beschließt die Reihe der Städte und darauf folgt das Geschlecht Magbisch (Esra 2, 18—30 Parall. N. 7, 24—33). Und ganz eben so ist die Aufeinanderfolge in unserem Register: חריף ענתות נובי מגפיעש. Charif eröffnet die Reihe, dann Städte, Nebo zuletzt und dann wiederum Magbisch. Ist das Zufall oder haben wir hier Ordnung? Zwischen Charif und Anatot und zwischen diese Stadt und Nebo müssen also die oben aufgezählten Städtenamen eingefügt werden. Aber in jenem Verzeichniß kommen noch andere Städte vor: Lydda, Chadid, Ono und Jericho, anderwärts auch Tekoa, die wohl auch bei dieser Versammlung vertreten waren, im Ganzen also über 20 Städte.

---

lesen Βανιας oder Βααvι. Eben so muß das. 8, 5 hinter ומבני ergänzt werden ww nach denselben Versionen.

Als Schlußergebniß dieser Untersuchung dürfte also angenommen werden, daß das Register der Mitglieder der großen Versammlung unter Nehemia lückenhaft auf uns gekommen ist. Es fehlen von den Ahroniden die Namen von 8 Abtheilungen, von den Leviten das Geschlecht Bani, von den Patriciern 7 Geschlechter und von den Vertretern der Städte die meisten. Dafür sind aber bei den ersten drei Rubriken Mitglieder genannt, die kein Geschlecht vertreten haben, so daß Ahroniden etwa waren 28 (24 Abtheilungen und 4 Private), Leviten 19 (7 Geschlechter und 12 Private), Israeliten 50 (29 Patricier und 21 Private), zusammen 97 und mit Nehemia 98; es fehlen also zur Zahl 120 nur 28, die aus den Deputirten der Städte ergänzt werden könnten, so daß die tradirte Zahl der ecclesia magna auf einer geschichtlichen Basis zu beruhen scheint.

II. Bedeutung der großen Versammlung. Wichtiger als die Mitgliederzahl ist die Art der Zusammensetzung der ecclesia magna. Es hat sich aus der bisherigen Untersuchung ergeben, daß sie aus fünf Elementen bestand:

a) aus Vertretern der ahronidischen Abtheilungen (ראשי בית אב);
b) aus Vertretern der Hauptlevitengeschlechter (ראשי הלויים);
c) aus Vertretern der israelitischen Patriciergeschlechter (ראשי העם);
d) aus städtischen Deputirten, und endlich
e) aus angesehenen Vertrauensmännern aus allen Ständen (מבינים).

Es ist eine Erscheinung, die noch nicht genug beachtet worden ist. Wenn man die Städte, die eigene Korporationen bildeten, ebenfalls als einen Stand gelten lassen will, so waren in dieser Versammlung vier Stände vertreten. Neben diesen Vertretern der Stände wurden auch, wie sich gezeigt hat, Vertrauensmänner berufen sicherlich wegen ihrer Gesetzes- und Schriftkunde, wie es sich bei den Leviten Kelita, Chanan, Pelajah und Hodijah II. unzweideutig herausgestellt hat. Unter den Laien kommt im Register ein Name Zadok vor, der vielleicht mit Zadok, dem Schriftkundigen (צדוק הסופר Neh. 13, 13), identisch ist. Faßt man die Repräsentanten der Stände unter dem allgemeinen Begriff „Alte" (זקנים πρεσβύτεροι) zusammen, so können die Vertrauensmänner unter dem Namen „Schriftkundige" (סופרים, γραμματεῖς) subsummirt werden. Die große Versammlung bestand mithin aus Sopherim und Alten, von denen die erstern die Anregung zu den Beschlüssen gegeben, die letztern dagegen sich verpflichtet haben, für

sich, ihre Familienglieder und Clienten die Beschlüsse zu bestätigen. — Denn wenn man sich so recht in das Document von der ecclesia magna hineinliest, so macht es den Eindruck, daß die Vertreter der Stände nicht zur Berathung, sondern zur Uebernahme der Beschlüsse von Nehemia zusammenberufen wurden. Der Zweck der Versammlung war, daß die Hervorragenden des Volkes durch Eid und Schwur (באלה ובשבועה) sich zur strengen Beobachtung der Beschlüsse verpflichten sollten. Diese Beschlüsse waren religiöser Natur und bestanden bekanntlich aus 6 Punkten: 1) die Mischehen mit Heiden zu meiden; 2) den Sabbat zu heiligen; 3) das Sabbatjahr zu beobachten; 4) $^1/_3$ Sekel jährlicher Tempelsteuer zu geben; 5) Holzspenden für den Altar zu liefern und 6) die Priesterabgaben regelmäßig zu leisten. Die Versammlung hatte also ihren Beschlüssen nach den Charakter einer Synode, ihrer Zusammensetzung nach aber die Bedeutung einer Notablenversammlung. Eine entfernte Analogie hat sie an den westgothisch-spanischen Concilien im siebenten Jahrhundert. Diese so eigenthümlich zusammengesetzte Versammlung ist aus dem Zeitbedürfniß hervorgegangen. Weil das Volk öfter in die Verirrung der Mischehen verfiel, die Tempelabgaben nicht lieferte, den Sabbat verletzte, und weil die Großen, die Patricier aller Stände, das böse Beispiel gegeben hatten, wollte Nehemia sie und das Volk durch einen feierlichen Act in der Art eines Bündnisses (ברית, אמנה) in Eid und Pflicht nehmen, fernerhin solche Uebertretungen zu unterlassen. Die Keneset ha-gedola war also ihrer ersten Anlage nach weder eine legislative, noch eine executive Gewalt, sondern eine Volksvertretung im biblischen Sinne zur Uebernahme gewisser Verpflichtungen.

Daraus ergibt sich, daß die große Versammlung in ihrem Ursprunge so wenig Aehnlichkeit mit dem großen Synhedrion hatte, wie etwa eine Ständeversammlung mit einem Obertribunal. Diejenigen, welche die ecclesia magna mit dem Synhedrion zusammenstellten oder gar identificirten, haben die Verschiedenheit beider nicht in's Auge gefaßt. Jene war ein außerordentlicher Convent, dieses hingegen, so weit wir Kunde davon haben, eine permanente Behörde. Das ständische Wesen, das den Kern der großen Versammlung ausmachte, hatte ferner im Synhedrion keinen Platz. Wenn, wie sich später aus mehreren Daten ergeben wird, die große Versammlung noch nach Nehemia's Tode fortbestand, d. h. öfter zusammenberufen wurde, so wird wohl die Zahl und das Verhältniß der Mitglieder jedesmal verschieden gewesen sein; denn die tradirte Zahl 120 bezieht sich höchst wahrscheinlich nur auf das erste Zusammentreten unter Nehemia; im Synhedrion

hingegen war die Zahl 70 conſtant. Endlich hatte das Synhedrion legislative, geſetzesinterpretirende, richterliche und zuweilen auch executive Functionen, wovon wir bei der großen Verſammlung keine Spur haben. — Ich habe auf die zwei Hauptelemente in der großen Verſammlung aufmerkſam gemacht: das Ständiſche und Sopheriſche; dieſem gemäß mag ſich das Synhedrion der Art aus der großen Verſammlung entwickelt haben, daß das eine Element über das andere die Oberhand gewann. Es muß eine Zeit eingetreten ſein, in welcher das Patriciat ſeine Bedeutung verloren, die Geſetzeskunde aber das einzig Normirende geworden, ſo daß das Zuſammenberufen der Stände überflüſſig ſchien. Die Sopherim, welche Autorität genoſſen, werden ſich als Synhedrion conſtituirt haben. Doch dieſes nebenher.

(Schluß folgt.)

---

# Recenſionen und Anzeigen.

**Der Lehrbegriff der Synagoge als exacte Wiſſenſchaft. Von Dr. S. L. Steinheim. XVI u. 468 S. Leipzig, 1856. Leopold Schnauß.**

Es gibt Erkenntniſſe, die ſo zu ſagen inſtinctiv eine Zeit beſtimmen, ohne daß gerade bei vielen in dieſer Zeit Lebenden und von dieſen Erkenntniſſen eben Beſtimmten ein deutliches Bewußtſein derſelben angetroffen wird. So iſt der unſere Gegenwart charakteriſirende Zug in der Wiſſenſchaft nach dem ſogenannten Poſitiven und Realen, im Leben nach dem ſogen. Praktiſchen, nicht ſelten ein Gegenſtand lauter Klagen im Munde höher geſtimmter, das Ideale in den Beſtrebungen nur mit Schmerz vermiſſender Menſchen. Ungleich ſeltener jedoch hören wir ſtatt der Klage die gewiß berechtigtere Frage, woher es doch wohl kommen mag, daß gerade unſere beſſeren Köpfe mit Hintanſetzung der ſcheinbar für ſie geſchaffenen Disciplinen, wie namentlich der Metaphyſik, ſich den realen und mehr greifbaren Objecten zuwenden. Die Antwort auf dieſe Frage gewährt, abgeſehen davon, daß ſie zur Orientirung in der eigenen Zeit beiträgt, zugleich die tröſtliche Gewißheit, daß wir in einer verhältnißmäßig ſehr begünſtigten Zeit leben. So gut gemeint nämlich auch die Beſorgniß um den Verluſt der idealen Beſitzthümer der Menſchheit iſt, ſo wenig berechtigt iſt ſie. Wir dürfen, ohne für den Verſtändigen etwas Paradoxes zu ſagen, getroſt behaupten, daß es wenig Zeiten gegeben habe, in denen diejenigen idealen Beſitzthümer,

ohne welche das Leben ſeinen Halt und ſeinen Werth verliert, wir meinen die Wahrheiten der Religion und Moral, einen ſo günſtigen Stand hatten, als in der gegenwärtigen, ſcheinbar dem Materialismus verfallenen. Den Beſtrebungen gerade der bevorzugten Geiſter der Gegenwart, die allen übrigen die Richtung geben, liegt die Erkenntniß zu Grunde, daß es überhaupt keine dergleichen Disciplinen gebe, von denen frühere Zeiten geſchwärmt hatten, oder anders ausgedrückt, die Kantiſche Kritik der Vernunft iſt, trotz Schelling und Hegel, mit Allem, was ſie an Wahrheit enthält, nachgerade Gemeingut geworden. Daß dadurch die Religion ihren einzigen, mindeſtens ihren einzig gefährlichen Feind, die metaphyſiſche Speculation, los geworden iſt, läßt ſich unſchwer nachweiſen. Metaphyſik und Religion ſind geſchworene Feinde, ſie mögen übrigens eine unnatürliche Verbindung eingehen, oder ſich offen bekämpfen. Kann die Vernunft aus ureigener Kraft das Ueberſinnliche erreichen und von ihm als einem gegebenen Objecte demonſtrirbare Prädicate ausſagen, ſo wird kein poſitiver Glaubensſatz im Stande ſein, ihr Schranken zu ſetzen, vielmehr werden die Glaubensſätze ihren Inhalt ſowohl als ihre Form von der allein maßgebenden philoſophiſchen Demonſtration empfangen. So mußte die Lehre Moſis im Laufe der Zeiten ſich in das Procruſtesbett Platoniſcher, Ariſtoteliſcher und Leibnitziſcher Syſteme zwängen laſſen, weil man ihr — vom damaligen Standpunkte aus mit Nothwendigkeit — die Kraft nicht zutraute, den offenen Kampf mit dieſen, ſcheinbar unwiderleglichen, in dem reinen Aether der Vernunftſyllogismen erzeugten Lehren zu beſtehen. Was half es, ſo oft Philoſophie und Religion in einem nicht auszugleichenden Widerſpruche ſich befanden, dieſe Ausgleichung entweder zu erkünſteln, oder, wie mancher fromme jüdiſche Denker that, der Religion den Vorzug einzuräumen! Die Löſung nach Wahl und durch Inconſequenz konnte auf die Länge nicht vorhalten. Noch ſchlimmer machten es unter den chriſtlichen Theologen diejenigen, deren Wahlſpruch der Satz des Anſelmus wurde: credo quia absurdum. So lange man die Vernunft als adäquates Organ für die Erkenntniß der transſcendenten Objecte anerkannte, mußte man ſich ihren Ausſprüchen fügen und hatte kein Recht, das von ihr abſurd genannte nicht auch als zu glauben abſurd hinzuſtellen. Ebenſo wenig konnte die unmotivirte Ausflucht, daß die Vernunft irre leite, ſo lange das aus ihrer eigenen Natur nicht dargethan war, den Glauben ſtützen, weil dieſe Annahme ſelbſt vor Allem Glauben beanſpruchte. Erſt die Beſonnenheit Kant's hat die Religion für alle Zeiten vor den Anmaßlichkeiten der Speculation ſicher geſtellt. Die von ihm aufgeworfene kritiſche Frage: Wie

ſind ſynthetiſche Sätze a priori, oder mit andern Wörten, wie iſt Metaphyſik möglich, deckte mit einem Schlage die Erſchleichungen auf, welche die Vernunft, ſo oft ſie über das Reich möglicher Erfahrung hinausging, ſich hatte zu Schulden kommen laſſen. Sowohl diejenigen, welche von überſinnlichen Dingen mit apodictiſcher Gewißheit Prädicate ausgeſagt, als auch diejenigen, welche das Ueberſinnliche geläugnet hatten, ſtellten ſich als ſolche heraus, welche den Vernunftgebrauch über die möglichen Grenzen deſſelben erweitert hatten. Die theoretiſche Erkenntniß langt genau bis zu der Grenze an, wo die Erfahrung ſelbſt, weil in ihr kein letzter Erklärungsgrund liegt, auf das Ueberſinnliche hinausweiſt. Dieſes Ueberſinnliche läugnen heißt um kein Haar weniger überſchwänglich ſein, als es durch nothwendige Prädicate beſtimmen wollen. Mehr poſitiven Gehalt hat die Theorie nicht, mehr bedarf aber auch die Religion nicht, um ihr ſiegreiches Banner erheben zu können. Denn nicht in der theoretiſchen Erkenntniß, wie ebenfalls Kant zeigt, ſondern in dem durch keine Sophiſtik austilgbaren Sittengeſetze wurzelt die Anerkenntniß der Religion und Moral. Die Wahrheiten derſelben nämlich ſind keine Erkenntniſſe im Sinne mathematiſcher Erkenntniſſe und dürfen das nicht einmal ſein — was hätte auch die Tugend für einen Werth, wenn alle Lebensräthſel wie ein offenes Buch vor uns lägen und wir die Zukunft des Tugendhaften wie des Schlechten mit mathematiſcher Beſtimmtheit berechnen könnten — ſondern ſie ſind ein Glaube, ein Fürwahrhalten. Aber wiederum kein zufälliges und willkürliches Fürwahrhalten, ſondern ein ſolches, wozu unſere Vernunft ſelbſt uns treibt. Die Auseinanderſetzung, wie die Vernunft mit Nothwendigkeit Willensfreiheit zu ihrer Vorausſetzung und Gott und Unſterblichkeit zu Poſtulaten hat, des Breitern zu geben, hieße acta agere. So viel Mängel aber auch der Kantiſchen Ethik nachgewieſen, zu einem Theile ſogar nur nachgeſagt werden, ſie hat das Eine geleiſtet, was uns das Wichtigſte iſt, nämlich die Vernünftigkeit unſeres Glaubens an die Grundwahrheiten der Religion unwiderſprechlich dargethan. Freilich wird ihr widerſprochen, aber — das macht den charakteriſtiſchen Fortſchritt unſerer Zeit aus — nicht mehr von den ſtimmberechtigten Vertretern der Zeit, ſondern dii minorum gentium ſind es, die, weil ſie den Stoff feſthalten, auch den Geiſt in Händen zu haben glauben und ſo den Anblick nüchterner Schwärmer bieten. Erſt wenn die Errungenſchaften der jetzigen Cultur wieder einmal zu Grunde gegangen ſind, iſt es denkbar, daß der Religion noch einmal, ſei es von idealiſtiſchen, ſei es von materialiſtiſchen, ſei es von aus beiden combinirten Syſtemen ernſtliche Gefahr drohe. — Wir kommen

auf die Offenbarung. Auch ſie glauben wir, weil ihre Annahme vernünftig iſt, weil es uns weit mehr Wunderglaube zu ſein ſcheint, die ſelbſtſtändige Auffindung des einzig Wahren, das die Metaphyſik erſt nach Jahrtauſenden durch Zerſtörung ihrer ſelbſt nicht auffinden, nur beſtätigen konnte, in einer in die graue Vorzeit hineinragenden Epoche anzunehmen, als dabei an göttliche Einwirkung zu glauben. Was es übrigens mit den Bedingungen, welche die erſtere Annahme hätten probabel machen ſollen, mit der Weisheit der Egypter in göttlichen Dingen nämlich, auf ſich habe, iſt bereits genügend aufgehellt. Dabei iſt der Geſichtspunct nicht unintereſſant, daß Offenbarung keinen Sinn hätte, wenn ihre Lehren entweder mathematiſchen oder Erfahrungsſätzen glichen. Nur Poſtulate der Vernunft können und müſſen offenbart werden. Denn da wir das kräftige Bewußtſein des Sittengeſetzes erſt dann haben, wenn wir ſittlich erſtarkt ſind, ſo war allerdings die Gefahr vorhanden, daß in einem ſittlich hin und her ſchwankenden Menſchengeſchlechte das Sittengeſetz nie ſo entſchieden auftreten würde, um aus ihm heraus, als von einem feſten Puncte, die transſcendenten Objecte zu poſtuliren. Die Offenbarung ſchuf demnach eine objective Sittlichkeit, ein ſittliches Leben. Dieſes ſittliche Leben wiederum warf ein helles Licht auf die es erſt ermöglichende ſubjective Anlage zur Sittlichkeit, das formale Sittengeſetz und die Freiheit. So ſetzte die Offenbarung die Vernunft erſt in den Stand, die Uebereinſtimmung der offenbarten Wahrheiten mit ihren Poſtulaten nachzuweiſen.

So viel über unſern eigenen Standpunkt, zu deſſen gedrängter Angabe wir durch das zu beurtheilende Buch: „Der Lehrbegriff der Synagoge als exacte Wiſſenſchaft“ uns aufgefordert fühlten. Refer. weiß wohl, daß ſein Standpunkt Manchem als antiquirt erſcheinen wird, da man ſich um die philoſophiſchen Errungenſchaften nach Kant viel weiß. Ohne jedoch den bedeutenden Fortſchritt auf manchen von der nachkantiſchen Philoſophie befruchteten Gebieten, z. B. dem der Aeſthetik, der Philoſopie, der Geſchichte und ſelbſt der objectiven Seite der Ethik, irgendwie in Abrede zu ſtellen, glaubt Ref. mit ſeiner Anſicht nicht allein zu ſtehen, daß man in der Erkenntniß der eigentlichen Wurzel des Religiöſen und Moraliſchen eher zurück- als fortgeſchritten iſt.

(Schluß folgt.)

# Notizen.

Das Athénaeum français bringt folgende Mittheilung über die im vor. Jahrg. S. 437 beſprochenen Steingruben zu Jeruſalem.

„Das Londoner Athenäum veröffentlicht folgende Bemerkungen, die ihm nach ſeiner Angabe von einem ſchottiſchen Gentleman, Herrn Douglas, mitgetheilt worden ſind: „Während des Beſuches, den ich der Stadt Jeruſalem im Frühlinge des Jahres 1855 machte", ſchreibt der Verfaſſer, „machte ich die Bekanntſchaft eines ſehr gebildeten Iſraeliten, der mich davon unterrichtete, daß unterhalb der Stadt ungeheuere Steingruben ſich befänden, welche offenbar die bei der Erbauung und dem Wiederaufbau des Tempels gebrauchten Steine geliefert hatten. Man bringt in dieſe Aushöhlungen, ſagte er mir, durch eine kleine unter der ſüdlichen Mauer der Stadt angebrachte Oeffnung. Er war daſelbſt einige Zeit vorher mit zwei Engländern hinabgeſtiegen, und hatte mehrere Stunden zugebracht, um die Oertlichkeit genau zu erforſchen. Nach ſeiner Meinung waren dieſe Steingruben ausgedehnt genug, um zur Lieferung nicht blos des Tempelgeſteins, ſondern auch des Geſteins von ganz Jeruſalem, die Mauern mit einbegriffen, auszureichen. Er bot ſich an, mich dahin zu begleiten, aber er ſtellte gleichzeitig an mich die Forderung, daß die Expedition in der Nacht geſchähe, aus Furcht, daß die türkiſchen Schildwachen auf uns ſchießen oder uns mißhandeln könnten wenn ſie uns gewahr würden. Da ich unter meinen Reiſegefährten außer meinen beiden Söhnen zwei Damen hatte, die darauf beſtanden die Partie mitzumachen, wollte ich, da die Stadtthore bei Sonnenuntergang geſchloſſen werden, ſie nicht der Gefahr ausſetzen die Hälfte der Nacht unter freiem Himmel zuzubringen, und ich lehnte den letzten Theil des Vorſchlages ab, wofern es nicht ein Mittel gäbe es in anderer Weiſe auszuführen. In Folge deſſen machten wir uns auf, den Ort und die Breite der Oeffnung zu unterſuchen. Wir fanden dieſe ungefähr 150 Yards (engliſche Ellen) weſtlich vom Damasthore. Man hätte ſie für den Schlupfwinkel irgend eines wilden Thieres halten können. Mit Ausnahme einiger hochgewachſenen Kräuter und etlichen dünnen Buſchwerks war das Terrain kahl und frei. Diejenigen, die hier eintraten hätten ſicherlich von den Wachen geſehen werden können, aber dazu war dennoch wenig Wahrſcheinlichkeit vorhanden, da die Soldaten faſt beſtändig innerhalb des Thores verblieben. Wir beſchloſſen alſo unſer Abenteuer am Tage zu verſuchen, da das größte Unglück das uns im Falle wir entdeckt wurden begegnen konnte, nur war uns ein wenig grob behandelt zu ſehen. In Folge davon

gingen wir am andern Tage früh aus der Stadt, sobald die Thore geöffnet wurden. Der Eine von uns trat in das Loch, aber er kam bald wieder heraus um uns zu benachrichtigen, daß man beim Eintreten die Füße voranstrecken müsse, weil ein senkrechter Abhang von 6 bis 7 Fuß am Anfange der Oeffnung wäre. Er kehrte darauf zurück mit Lichtern. Ich folgte; aber es war kein leichtes Geschäft, die Damen durch diese enge Flur hineinzubringen. Nachdem einmal das erste Hinderniß überwunden war, befanden wir uns unter einer ungeheuern Wölbung und auf dem Gipfel einer kleinen Erhöhung, die offenbar von der Anhäufung aller der Trümmer herrührte, welche aus dem Behauen der Steinblöcke erstanden waren. Von unserm Hügel hinabsteigend traten wir durch einen breiten Bogen unter eine andere Wölbung, die in gleicher Weise sehr groß und von der ersten durch gewaltige Pfeiler getrennt war. Diese zweite Wölbung führte durch einen stufenweisen Abhang zu einer dritten, diese zu einer andern, und so nach einander bis in's Unendliche, indem jeder Saal von dem angrenzenden getrennt war durch enorme Steinmassen, welche wie Stützmittel angebracht waren. In einigen lagen Steinblöcke, welche von der Wand selbst abgerissen waren, auf dem Boden halb abgeviert, während andere Blöcke noch mit der Felsenmasse zusammenhingen. Hier hatten die Arbeiter nichts gethan als ihren ersten Meißelhieb gegeben, dort zeigten sich blos die Linien, die von dem Architecten des Steinbruches auf die mit der Mauer verbundene Oberfläche gezeichnet waren. Die zum Gewinnen der Steine angewandte Methode war dieselbe wie die der alten Egypter, so wie es uns die Sandsteinbrüche von Hagar-Tilfilis und die Granitbrüche von Szénn zeigen. Der Architect fing damit an, auf der Masse des Steinbruches die äußern Linien der Blöcke zu zeichnen, und die Arbeiter gruben alsdann diese Linien mit dem Meißel in der ganzen Tiefe dieser halben Blöcke aus, welche darauf blos mit der Hinterseite an dem Ganzen hängen blieben. Um sie hierauf vollständig loszumachen, brachte man einen Durchgang von hinten an; einen Durchgang, welcher, wenn einmal die Steine entfernt waren, das Ziel einer neuen Aushöhlung wurde. Wir stellten die Aehnlichkeit fest, welche zwischen den in diesen Brüchen gelassenen Steinen und den Blöcken des Südwestwinkels der Mauer von Jerusalem bestand, welche Blöcke so bemerkenswerth sind durch ihre Dimension, ihr antikes Aussehen und die sonderbare Verzierung ihrer Kanten. Wir brachten zwei oder drei Stunden in diesen Steinbrüchen zu. Indessen geht der Theil, welchen wir genauer prüften, nach dem Thale Josaphat zu. Unser Führer sagte uns, daß mehr nach Westen ein

Bruch des röthlichen Marmors sei, der so gewöhnlich als Pflaster in den Straßen Jerusalems angewandt ist. Von dem Orte, durch welchen wir eingetreten waren, war der Abhang ein stufenweiser; dennoch war zwischen einigen der Säle eine gewisse Anzahl breiter in die Felsenmasse gehauener Stufen. Ich hatte kein Mittel den Abstand zu messen, der die Pflastersteingewölbe von den Straßen der Stadt trennt, aber wenn man nach der Geschwindigkeit der Senkung urtheilt muß die Dicke enorm sein. Man konnte bei der Ausdehnung dieser Höhlen leicht sehen, daß sie Steine genug geliefert hatten, nicht blos um den Tempel sondern auch ganz Jerusalem zu bauen.

Die Lage dieser Steinbrüche, die Methode der Gewinnung der Steine und der deutliche Beweis, daß diese Steine vollständig gehauen waren bevor man sie aus diesem Orte brachte, werfen einiges Licht auf die Verse der Schrift, wo es heißt (II. Chr. 2, 18[1]): „Und er schickte 70800 unter ihnen, um Lastträger zu sein, und 80000 um die Gebirge zu hauen, und 3600 Aufseher, die Leute zur Arbeit anzuhalten." Und weiter (I. Könige 6, 7): „Und das Haus, als es gebaut wurde, wurde aus vorher zubereiteten und dahin geschafften Steinen gebaut, so daß nicht Spitzhämmer und Aexte, noch irgend ein eisernes Geräth gehört wurde in dem Hause, da es erbaut ward."

In einem der Steinbrüche war eine Quelle; man hatte ein Loch in den Felsen gehauen und eine enge Rinne, um das Wasser aufzunehmen. Dieses Wasser war süß und klar, aber von ziemlich unangenehmem Geschmacke. Unsere Lichter, die herabgebrannt waren, benachrichtigten uns unser Fortgehen zu beschleunigen. Wir gingen fort wie wir gekommen waren, ohne bemerkt zu werden. Die Gelegenheit, diese Steinbrüche auf's Neue zu besuchen, bot sich mir nicht. Ich hoffe, daß andere unternehmendere und fähigere Personen eines Tages eine vollständigere Beschreibung davon geben werden."

---

Im v. Jahrg. S. 458 Anmerk. wurde bezweifelt, ob Μνᾶ phönicischen Ursprunges sei, da es die Bücher der h. Schr. nicht kennen. Dieses ist zu berichtigen, da allerdings die h. Schrift das מנה kennt. Vgl. 1. Kön. 10, 17. Ezech. 45, 12 und sonst. Die LXX übersetzen stets μνᾶ.

1) Muß heißen 17.

# Bibliographiſches.

* אל קוראן או המקרא Der Koran aus dem Arabiſchen in's Hebräiſche überſetzt von J. Reckendorf. 3 Hefte. Leipzig, W. Gerhard. 1856.
* A. Reich, Orientalica. Skizzen aus dem jüdiſchen Leben. 1. Heft. Berlin, Hugo Bieber & Co. 1856.
* J. Reckendorf, Die Geheimniſſe der Juden. Leipzig, W. Gerhard. 1856.
* H. Engelbert, Dr., Das negative Verdienſt des A. T. um die Unſterblichkeitslehre. Berlin, Adolf & Co. 1856.
* S. H. Hirſchfeld, Ueber das Weſen und den Urſprung der Religion. Breslau, J. A. Kern. 1856.
* מגד ירחים, Meged Jerachim, ein Sammelwerk für Freunde der hebr. Literatur. 1—3. Heft. Herausgegeben von J. Kohn. Lemberg, 1856.
* Bunſen, Gott in der Geſchichte. 1. Band. Leipzig, 1857. Brockhaus.

Roskoff, Dr., Die hebräiſchen Alterthümer in Briefen. Wien, 1857. Braumüller.

* Heilbut, Dr., Rabbiniſche Chreſtomathie für Univerſitäten, Seminarien und jüd. Volksſchulen. Hannover, 1856. Hahn'ſche Hofbuchhandlung.
* M. A. Levy, Dr., Phöniziſche Studien. Erſtes Heft. Breslau, Leuckart. 1856.
* קדמות ספר הזוהר מר' דוד לוריא (Ohne Druckort und Jahreszahl.)
* La Parola scritta. Orazione inaugurale dal Professore-Rabbino Lelio della Torre. Padova 1857.

☛ Alle hier angezeigte Schriften können von der Verlagshandlung der Monatsſchrift geliefert werden.

**(Nebſt einer Beilage.)**

# Noch ein Wort

über

# das Buch der Jubiläen.

Von

Dr. B. Beer.

Leipzig,
Heinrich Hunger.

1857.

Das August- und October-Heft von Frankel's Monatsschrift 1856 (S. 311—316 u. 380—400) bringt einen der gediegenen Feder des hochgeschätzten Herrn Herausgebers entflossenen Aufsatz, betitelt: „Das Buch der Jubiläen," worin, zum Theil unter Hinweisung auf die in Bezug auf das nurgedachte von Dillmann aus dem Aethiopischen übersetzte und in Ewald's Jahrb. f. bibl. Wissensch. II. u. III. abgedruckte Pseudoepigraph erschienenen Arbeiten und insbesondere auf meine Schrift: „Das Buch der Jubiläen und sein Verhältniß zu den Midraschim" (Leipzig, W. Gerhard 1856), über Abfassung, Inhalt und Tendenz jenes sogenannten „Buchs der Jubiläen," manche neue Ansichten aufgestellt sind. — Der gelehrte Hr. Verfasser gelangt — nach mancher scharfsinnigen Auseinandersetzung — in folgenden Hauptpunkten zu dem mit mir übereinstimmenden Resultate, nämlich:

1) daß das Buch der Jub. nicht essäischen Ursprungs sei, wie von einem andern achtbaren Schriftsteller behauptet worden war,
2) daß dessen Abfassung in Egypten zu suchen,
3) daß es vor Entstehung des Christenthums verfaßt sei, indem christliche Anklänge in demselben sich nicht nachweisen lassen, ferner
4) daß darin sowohl Spuren von Benutzung der Lxx. als des hebr. Urtextes des Pentateuchs vorhanden seien, andrerseits aber wieder manche darin vorkommende Abweichungen von Beiden, sowie von der im Judenthume tradirten Auslegung, auf eine eigenthümliche und selbstständige Auffassung des Inhalts der h. Schrift hindeuten.

Dieſe Annahmen motivirt der Hr. Verf. theils mit den in meiner angezogenen Schrift enthaltenen Argumenten und Folgerungen, theils unterſtützt er ſelbige durch andere Wahrnehmungen, die ſich ihm in Dillmanns Ueberſetzung des Buchs d. Jub. darboten, und baſirt darauf ſeine Schlüſſe. — Dahingegen *beſtreitet* der Hr. Verf. die von mir aufgeſtellte Anſicht, daß bei Abfaſſung des Buchs d. Jub. doſithäiſch-ſamaritaniſche Elemente mitgewirkt hätten und giebt an deſſen Stelle die Meinung zu erkennen, „das Buch der Jub. ſei das Werk eines Prieſters zu Leontopolis, dem der Onıastempel und der daſelbſt herrſchende Ritus vorſchwebte, zu deſſen Erhaltung und Verherrlichung das ganze Buch der Jub. geſchrieben worden ſei.“

Hatte ich nun zwar gleich von vorn herein meine Anſicht über Abfaſſung und Tendenz des B. d. Jub., obwohl hinlänglich motivirt, doch keineswegs als apodiktiſch hingeſtellt, ſondern in meinem Vorworte (S. IV.) dahin mich ausgeſprochen: „daß ich ſolche vielmehr als Perſpective für weitere Forſchungen betrachtet wiſſen wolle,“ und iſt mir dieſer Vorſatz inſoweit gelungen, als ſelbſt der Hr. Verf. gedachten Aufſatzes, trotz ſeiner abweichenden Meinung, in weſentlichen Dingen mit mir übereinſtimmt und ich die Genugthuung habe, daß ihm meine Schrift auf dieſem wenig betretenen Gebiete mehrfach als Anhaltpunkt diente, ſo kann ich doch nicht umhin, bei näherer Betrachtung der vom geehrten Hrn. Verf. vorgebrachten Argumente und der Aufmerkſamkeit, welche ich ſeinen Arbeiten widme, auf dieſen Gegenſtand und die von mir aufgeſtellte Meinung nochmals zurückzukommen.

Um hierbei zum Ziele zu gelangen, werde ich mir aber erlauben müſſen, auch Manches im gedachten Aufſatze des Hrn. Dr. F. zu berühren und zu erläutern, welches nicht gradehin gegen meine Conjectur gerichtet iſt.

Unter den Nachweiſen, daß der Verf. d. B. d. Jub. der Lxx. gefolgt ſei, wird S. 315 der Umſtand mit angeführt, „daß im B. d. Jub. auf 22 Geſchlechter von Adam bis Jacob hingewieſen werde, welches nur dann richtig ſei, wenn man den poſtdiluv. Kainan der Lxx. einfüge.“ — Das B. d. Jub. ſetzt zwar dieſen poſtdiluv. K. hinzu, wie ich bereits in m. Schr. S. 17 erwähnt, allein aus der Parallelſtelle Midrasch Tadsche (der doch nicht der Lxx. folgte,) wo es heißt: כב׳ מינים נבראו בעולם כנגד כ׳ דורות מאדם עד שבא יעקב erhellt, daß es im Sinne dieſer Hagada lag, Jacob als den 22. anzunehmen. Damit har-

monirt implicite auch Beresch. rab., worin im Ganzen 22 Schöpfungswerke aufgezählt werden und Jacob als der erste hingestellt ist, bei dem die Sabbathfeier erwähnt sei, (vgl m. Schr. S. 28) analog dem B. d. Jub.

S. 380 äußert der Hr. Verf., daß folgende Stelle im B. d. Jub. „er nannte ihn Noah, indem er sprach, der mich trösten wird über alle meine Mühe ꝛc." von selbstständiger Auffassung des hebr. Textes Gen. 5, 29 zeige, da die Lxx. hier οὗτος διαναπαύσει („wird uns ausruhen lassen") übersetzt. Merkwürdigerweise heißt es im B. d. Jub. daselbst (Ew. II. 241) weiter: „und über die Erde"; dieß stimmt gerade wieder mit der Lxx., welche καὶ ἀπὸ τῆς γῆς hat, als wenn וּמִן הָאֲדָמָה stünde! —

Das. Anm. 3. wird unter den Stellen, wo das B. d. Jub. ungenau erzählt und mit keinem der beiden Texte übereinstimmt, u. A. auch angeführt, daß es das. (Ew. III. 32) heiße: „das Land, auf dem du stehest für אשר אתה שוכב עליה (Gen. 28, 13.)." — Da es jedoch im B. d. Jub. das. ausdrücklich heißt, daß die Erscheinung an Jacob ward, nachdem er sich hingelegt und eingeschlafen war, so kann dieß nur ein Uebersetzungsfehler sein.

Das. wird ebenfalls die Stelle im B. d. Jub. (Ew. III. 61.) urgirt, wo es heißt: „Und er — Joseph — gab ihnen — den Brüdern — farbige Kleider" anstatt Gen. 45, 22. חליפות שמלות auch Lxx. hat διφθὰς στολάς." — Allein diesem liegt wahrscheinlich eine Hagada zu Grunde; denn das B. d. J. hat hier noch zwei Abweichungen von der Bibel (die Hr. Dr. F. nicht erwähnt): 1) Heißt es: „und gab ihnen (also sämmtlichen Brüdern) farbige Kleider und Silber, welches Joseph nach Gen. 45, 22. bloß an Benjamin, aber nicht den andern Brüdern gab. 2) Ist der Passus, daß er an Benjamin 300 Silberlinge und fünffache Kleidung gab, ganz weggelassen. Erstere Abweichung stimmt auch mit dem Sefer hajaschar (Bl. 72 ed. Prag), wo es heißt: „daß er Jedem der Brüder 100 Silberlinge gab." Zugleich wird daselbst erzählt, daß Joseph seinen Brüdern Königsgewänder (בגדי מלכות) zutheilen ließ; diese wurden gewöhnlich „purpurfarben" angenommen (פרפירא של מלכות häufig in den Midraschim vgl. Aruch s. h. v.), daher die „farbigen Kleider" des B. d. Jub. — Warum ist aber die Bevorzugung Benjamins weggelassen? Den Schlüssel hiezu giebt Talm. Megilla 16b. Daselbst wird die Frage aufgeworfen, wie

Joseph seinen jüngsten Bruder habe bevorzugen können, da er doch die Erfahrung gehabt, welches Unglück daher entstanden sei, daß sein Vater Jacob ihn einst in Kleidung vor den andern Brüdern auszeichnete (Gen. 37, 3.)? Die obgedachte Stelle von den größeren Geschenken an Benjamin wird daher vom Talmud dahin gedeutet, daß J. seinem Bruder Benjamin damit nur einen prophetischen Wink habe geben wollen, daß von ihm einst ein Mann (Mordechai) entsprießen werde, der (Esth. 8, 15.) mit fünf Königsgewändern geziert werden würde. Wir ersehen hieraus erstlich, woher jene „königlichen" oder „farbigen" Kleider entstanden; da man hierin eine Analogie mit den Gewändern, womit Mordechai angethan ward, finden wollte. Benjamins Bevorzugung ist aber omittirt, um, dem Plane des B. d. Jub. entsprechend, von Joseph jede Schattenseite und jeden Vorwurf zu entfernen, wie es im B. d. Jub. (Ew. III. 56.) von ihm heißt: „in Rechtschaffenheit wandelte er — ohne die Person anzusehen ꝛc.," auch um in Benjamin keine Suprematie über die übrigen Stämme darzustellen; „die Kleider und das Silber" werden daher unter sämmtliche Brüder gleich vertheilt. — Wenn gleichwohl die biblische Angabe Gen. 43, 34., daß bei der Mahlzeit, die J. den Brüdern geben ließ, Benjamins Theil größer war als das der Uebrigen, im B. d. J. (III. 58.) ebenfalls enthalten ist, so ist zu erwägen, daß dieß vor der Erkennung J's war, mithin dazu gehörte, um die Brüder in Verwunderung zu setzen, auch deßhalb geschah, weil sie B. als Jüngsten dem Willen J.'s gemäß mitgebracht hatten; nicht so nach der gegenseitigen Erkennung, wo es als persönliche Bevorzugung B.'s erscheint.

In Bezug auf die Namen der Frauen der Patriarchen im B. d. Jub. (Aufs. des Hrn. Dr. F. S. 381) ist hinzufügend zu bemerken, daß manche jener Namen auch im Buche Henoch vorkommen, ähnliche Namen das Sefer hajaschar und noch mehr die arab. Legende hat, wobei ich hinsichtlich der Motivirung dieser Namengebungen auf das in m. Schr. S. 76 Gesagte nochmals hinweisen muß.

S. 382 glaubt der Hr. Verf., daß der Brunnen עשק (Gen. 26, 21) im B. d. Jub. „enge" genannt ist, als Gegensatz des רחובות „weit." — Dieß kann zwar der Fall sein; aber auch möglich, daß die im Pseudojon. mitgetheilte Sage, wornach „jener Brunnen vertrocknete und nicht mehr floß" mithin „dürftig, enge" war, dabei mit zu Grunde lag. —

Nachdem Hr. Verf. nun die (in m. Schr. S. 69 u. f. bereits ausgeführte) Meinung, daß das Entstehen des B. d. Jub. in Egypten zu suchen, ebenfalls aufstellt, citirt er einige Abweichungen desselben, theils von der h. Schr., theils von der recipirten Halacha, worauf ich meist schon hingewiesen hatte. Hierunter befindet sich die Stelle (Ew. II. 249), „daß die Frucht der Bäume im 4. Jahre auf dem Altar des Herrn dargebracht werde und was übrig ist, die Diener des Hauses des Herrn essen vor dem Altar," welches mit der tradirten Halacha nicht übereinstimmt, vgl. m. Schr. S. 43 Nr. 10., wo ich nachwies, daß auch die Samaritaner und Karäer jene Früchte von den Priestern verzehren lassen, analog dem B. d. J. und daß — wie Ibn Ezra — so auch Pseudojon., der ebenfalls eine solche Meinung hat, dieses vielleicht aus samar. od. kar. Schriften entnommen haben mag. — Der geehrte Hr. Verf. sagt hierauf S. 384, Anm. 4., daß mein Bedenken gegen Pseudojon. dadurch erledigt sei, indem derselbe bei den Worten Lev. 19, 24., מִתְפְּרַק מִן כַּהֲנָא, wo von den Früchten des vierten Jahres die Rede ist, die Mischna Synhedr. I, 3. im Auge gehabt und wie zuweilen „zu Verherrlichung des Gegenstandes" die Halacha nicht genau wieder gegeben habe! — Nun handelt es sich aber in der angezogenen Mischna um einen ganz andern Gegenstand. Es wird daselbst angeordnet, daß es zur Werth-Abschätzung von Früchten des vierten Jahres, wenn man sie auslösen will, dreier Taxatoren bedürfe. Ebenso zur Abschätzung von Heiligthümern oder von beweglichen Gegenständen, die man anstatt einer nach Lev. 27, 2. gemachten Schätzung seiner oder anderer Personen weihen will; R. Jehuda fügt hinzu, zu letztgedachten Werthabschätzungen müsse unter den 3 Taxatoren ein Priester sich befinden (weil die Priester nach bibl. Bestimmung bei dergleichen Weihungen und bei Heiligthümern betheiligt waren). Nun soll (nach Hrn. Dr. F.) Pseudojon. diese Meinung des R. Jehuda auch auf den vorhergegangenen Passus der Früchte im 4. Jahre irrthümlich mit bezogen haben! — Dort ist ja aber gar nicht die Rede von der Auslösung selbst, sondern von der Taxation des Auszulösenden. Ferner gesetzt auch, Pseudojon. hätte den Doppelirrthum begangen und auch R. Jehuda's Meinung soweit mißverstanden, so bedurfte es ja selbst nach dessen Ansicht nur eines Priesters, die beiden Andern konnten ja Nichtpriester sein. — Kann man wohl Pseudojonathans Worte so deuten? — Weicht er auch zuweilen,

wie der Hr. Verf. ſagt, zur Verherrlichung des Gegenſtandes von der Halacha ab, in ſolche Unkenntniß verfällt er nicht. Und wo läge hier die Verherrlichung? — Pſeudojon. iſt alſo ohnſtreitig hier irgend einer in unſern tradirten Schriften ſich nicht vorfindenden abweichenden Praxis gefolgt, die bei Samaritanern und Karäern ſo wie hier im B. d. Jub. angenommen iſt.

Aus der im B. d. Jub. vorkommenden Anhäufung von Opfern (vgl. auch m. Schr. S. 34, 42, 57), ingleichen aus den in demſelben ſehr geſchärften Strafen gegen gewiſſe Verbrechen (Uebertretung des Sabbaths, Unterlaſſung der Beſchneidung, Blutgenuß, Vermiſchung mit Heiden u. ſ. w. vgl. m. Schr. S. 57) will der Hr. Vrf. ſchließen, das B. d. Jub. müſſe einen noch beſtehenden Opferdienſt und Tempel im Auge gehabt haben. Da aber manche in dem B. d. Jub. angegebene Normen hierbei von den im jeruſ. Tempel beobachteten Vorſchriften differiren, ſo könne dieß kein anderer als der Oniastempel zu Leontopolis in Egypten ſein, wobei der Hr. Vrf. auf ſeine Andeutungen über den Oniastempel in dem Werke „über den Einfluß der paläſt. Exegeſe auf die alexandriniſche Hermeneutik" S. 157 und in d. Monatsſchr. 1. Jahrg. S. 275 ſich bezieht.

Bei der Annahme, daß das B. d. Jub. in Egypten verfaßt ſei, wäre eine ſolche Hinweiſung auf den Oniastempel an ſich vielleicht nicht zu verwerfen und würde ſogar unter manchen Vorausſetzungen meine Conjectur ergänzen. Allein die von dem Hrn. Vrf. aus dem B. d. Jub. für dieſe Hypotheſe beigebrachten Momente ſind zu wenig entſcheidend und manche von ihm nicht berührte Stellen eher dagegen ſprechend, um zu einer ſolchen Schlußfolgerung mit Sicherheit zu gelangen. Dieß um ſo mehr als das ganze Verhältniß des Oniastempels, der daſige Ritus, ob Prieſterſchriften daſelbſt verfaßt wurden u. ſ. w., noch eine ganz dunkle Parthie iſt und was der Hr. Vrf. S. 397 u. f. darüber vorbringt, erſt von ihm ſelbſt in den Sinn mancher Stellen des B. d. Jub. hineingelegt und daraus gedeutet wird.

Manche S. 390 u. 391 aufgeſtellte Vermuthungen, die auf den Oniastempel ſchließen laſſen, übergehend, weil es eben nur Vermuthungen ſind, muß ich bei dem Folgenden etwas länger verweilen.

Nachdem der Hr. Verf. das ſchon in m. Schr. S. 63 angeführte Motiv, weßhalb die Einführung eines ſelbſtſtändigen Ka-

lenders für die Juden in Egypten räthlich erschien, ebenfalls adoptirt, jedoch unter Beschränkung auf den Leontopolistempel, fügt derselbe in der Anm. S. 392 hinzu, „daß man aber zu Leontopolis nicht nach Sonnenmonaten, sondern nach Wochen oder besser nach Monaten von 4 Wochen gerechnet habe; das Jahr hatte 13 Monate, der 13. Monat war als Schaltmonat betrachtet und so näherte man sich einigermaßen Palästina, wo ebenfalls in manchen Jahren ein Monat eingeschaltet wurde, das Jahr also 13 Monate hielt." Hr. Dr. F. will dieß daraus schließen, weil es im B. d. Jub. (II. 246) heißt, daß jedes der 4 (zum Anfang der Jahreszeiten) eingesetzten Feste (der Neumond des 1., 4., 7. u. 10. Monats) 12 Sabbathe habe und alle Tage die verordnet sind 52 Sabbathe von Tagen haben, womit das ganze Jahr vollständig sei. Da nun viermal 12 Sabbathe oder Wochen 48 und nicht 52 Sabbathe ergäbe, so habe man nach dem B. d. Jub. alljährlich 13 Monate zu 28 Tagen gezählt, mithin keine Sonnenmonate zu 30 Tagen. Wenn es gleichwohl im B. d. Jub. (II. 243) heiße, „das Wasser blieb stehen auf der Oberfläche der Erde 5 Monate, 150 Tage," also der Monat zu 30 Tagen gerechnet, so sei dieses „5 Monate" eine spätere Interpolation." — Abgesehen nun davon, daß das B. d. Jub. die gedachten 4 Neumonde als Anfänge der 4 Jahreszeiten mehreremal hervorhebt (welche aber nach Hrn. Dr. F. keine 4 gleichmäßige Jahreszeiten wären, besonders die vierte ungleich länger [um 28 Tage] als die drei ersten erschienen), ferner, daß es stets nach Monaten zählt, darin die Neu- und Vollmonde als Anfangs- und Mittelpunkte erwähnt, welches allenfalls bei Monaten von 30 Tagen annäherungsweise als Fiction hingestellt werden konnte, indem die paläst. Monate auch mitunter 30 Tage hatten, nicht aber bei Monaten von nur 28 Tagen; ingleichen, daß der 1. bis 12. Monat in den häufigen Datenbestimmungen des B. d. J. vorkommen, nie aber ein 13., ferner, daß der im B. d. J. angegebene Zweck, weshalb es gegen die Einschaltungen eifert, „damit die Feste nicht verderbt werden" durch diese jährlichen Einschaltungen von 4 Wochen und durch Abkürzungen der Monate durchaus nicht erreicht würde, im Gegentheil manche Feste um viele Tage dadurch anticipirt also weder nach der Sonne noch nach dem Monde gefeiert worden wären, — abgesehen von allen diesen Einwürfen ist aus mehreren prägnanten Stellen des B. d. J. klar ersichtlich, daß dasselbe Monate zu 30 Tagen im Auge hatte. Ew. II. 240 heißt es von Henoch: „er

ſchrieb die Zeichen des Himmels (das ſind die Zeichen des Thierkreiſes) nach der Ordnung ihrer Monate in ein Buch auf, damit die Menſchenkinder die Zeit der Jahre erkennen möchten nach den Ordnungen ihrer einzelnen Monate." Alſo die Monate entſprechend den Zeichen des Zodiakus, zwölf! — III. 4. wird von Abraham erzählt, am Neumond des 7. Monats ſei ihm der göttliche Ruf geworden, auszuwandern, worauf er die Bücher ſeiner Väter nahm und ſich darin unterrichtete „während der 6 Regenmonate." Sodann beginnt ein neuer Jahresanfang (das 7. Jahr der 6. Jahreswoche), wo er ſeinem Vater anzeigte, daß er von Charan ausziehen wolle. Es ſind alſo hier vom Neumonde des 7. Monats 6 Regenmonate bis zum Beginn eines neuen Jahres (Neumond d. 1. Monats) gezählt; nach Hrn. Dr. F. müßten es 7 ſein! III, 11. heißt es: „daß Sara in der Mitte des 6. Monats ſchwanger ward und einen Sohn (Iſaak) gebar in der Mitte des 3. Monats." Nach Hrn. Dr. F's Annahme hätte ſonach Sara's Schwangerſchaft 280 Tage (10 Monate zu 28 Tagen) oder ohne Schaltmonat nur 252 Tage gedauert, während das B. d. Jub. hier gewiß 9 volle Monate zu 30 Tagen analog der Meinung im Ber. rab. c. 53. לתשעה חדשים נולד יצחק im Sinne hatte. — Endlich ſegnet Rebekka den Jacob (III, 28.) in Hinblick auf die von ihm künftig entſprießenden 12 Stämme mit den Worten: „und laſſe ſie erſtehen nach der Zahl der Monate!" Was aber die Stelle betrifft, daß jedes (Vierteljahr) zwölf Sabbathe haben ſolle und gleichwohl das ganze Jahr 52 Sabbathe, ſo iſt jene ſchon von Dillmann mit einem Sic bezeichnete „12" (wenn ſie kein Fehler iſt) wohl dahin zu erklären, daß die 3 Monate = 90 Tage keine vollen 13 Wochen betragen (alſo die Monate nicht zuweilen 31 Tage, nachahmend den paläſt. Monaten die zuweilen 29, zuweilen 30 Tage haben) ſondern den erſten Tag des erſten Monats mit dem erſten Schöpfungstage beginnend, blos 12 Sabbathe in ſich faſſen ſollen; die einzelnen Wochentage ſind dann weggelaſſen. Dagegen wurden wahrſcheinlich am Jahresſchluſſe 4 Ergänzungstage beigefügt, welches die Wiederholung andeutet: „Und alle Tage die verordnet ſind, ſind 52 Sabbathe von Tagen; damit iſt das ganze Jahr vollſtändig." Dergleichen Ergänzungstage, „damit das Jahr vollſtändig werde" gab es auch bei den Egyptern und Kopten; regelmäßige Monate von je 28 Tagen finden ſich hingegen nirgend. — Das B. d. Jub. will aber nächſt ſeinem Zwecke, die Monateinſchaltungen und die Feſtſtellung

des Neumonds nach der Mondbeobachtung zu beseitigen, das Jahr auch grade deshalb nur zu 364 Tagen od. 52 Wochen festgesetzt haben, „damit die Feste nie die Tage übergehen," sondern immer auf dieselben Wochentage fallen, welches weder bei den paläst. Mondjahren noch bei Jahren von 365 Tagen möglich ist. Dieß besagen die Worte: „also ist es eingegraben und festgesetzt auf den himmmlischen Tafeln und es giebt keine Uebergehung, jedes Jahr, Jahr aus, Jahr ein." — Daß eine solche principielle Abweichung von der tradirten Festrechnung im Oniastempel angenommen worden und die Kunde hiervon nicht nach Palästina gedrungen wäre, ist kaum glaublich, da man doch auf Einheit in Feier der Festtage ein Hauptgewicht legte. Dieses einzige Moment schon hätte ihn als absolut sectirerisch stempeln müssen.

Hr. Dr. F. will nun noch S. 392 aus mehreren Stellen im B. der Jub., wo (wie bei Noah II, 244 und bei Abraham III, 18.) Salz bei den Opfern erwähnt ist, schließen, daß dieß auf einen zu Leontopolis üblichen liturgischen Gebrauch gegründet sei. — In seinem erwähnten Werke „über den Einfluß der paläst. Exegese" S. 157 u. hierauf sich beziehend in dessen Monatschr. Jahrg. $18^{51}/_{52}$ S. 276. hatte nämlich der Hr. Verf. folgende Vermuthung aufgestellt. Die Lxx. fügt Lev. 24, 7. den Worten וְנָתַתָּ עַל חַמְּעֶרֶכֶת לְבוֹנָה זַכָּה hinzu: καὶ ἅλα (und Salz) und übersetzt in gedachtem Verse אִשֶּׁה nicht θυσία sondern προκείμενα. Letzteres soll darum geschehen sein, weil die Lxx. hier die Halacha nicht annimmt, wonach der Weihrauch geopfert werden mußte, sondern bei den Schaubroden keine Opferung stattfand, also keine θυσία. War aber hierbei keine Opferung, was bedeutet die Hinzufügung des Salzes? Dieß möge vielleicht aus einem im Oniastempel üblichen Gebrauche herrühren. — Auf dieses „vielleicht" gründet Hr. Verf. seine Aeußerung, daß die Erwähnung des Salzes bei den Opfern Noah's und Abraham's im B. d. Jub. ein auf den Oniastempel hinweisendes Moment sei!

Nun scheint aber jene Stelle der Lxx. ganz einfach erklärt werden zu können. Ueberall, wo אִשֶּׁה im Pentat. vorkömmt, bezieht es sich entweder überhaupt auf Opfer oder das dargebrachte bestehet in Fettstücken, in Mehl oder Broden, welche mit dem Weihrauche zugleich in Rauch aufgehen sollen. Hier wechselt die Lxx. mit den Worten: θυσία, κάρπωμα, ὁλοκαύτωμα (Vgl. Fürst Conc. s. v. אשה); allein Lev. 24, 7., ist auch

nach der Halacha bloß von Verduftung des Weihrauchs die Rede, denn keine andere materielle Substanz wurde mit dargebracht. Der Vertent wählte darum hier ein anderes Wort (προκείμενα, Hinlegung), damit man ſich nicht etwa irre und glaube, die Brode ſelbſt ſollten geopfert werden; καὶ ἄλα wurde aber hinzugefügt, eben weil man eine halachiſche Stelle im Auge hatte. Menachoth 21a. wird nämlich die Meinung eines Miſchna-Lehrers angeführt, daß bei Darbringung des Räucherwerks (קטורת) kein Salz nöthig ſei. Da nun „Weihrauch" und „Räucherwerk" ziemlich homogen waren, denn Beider Darbringung war eine bloße Verduftung und לְבוֹנָה זַכָּה war auch Beſtandtheil des קטורת, ſo hätte man leicht glauben können, die Verduftung des Weihrauchs bei den Schaubroden ſolle auch ohne Salz geſchehen, darum ward καὶ ἄλα hinzugefügt, um Mißverſtändniſſen vorzubeugen. Man braucht deshalb nicht an den Oniastempel zu denken. In Egypten ward überhaupt auf das Salz viel Gewicht gelegt und demſelben eine hohe ſymboliſche Bedeutung gegeben. (Vgl. Philo außer den vom Hrn. Verf. in d. Einſ. d. paläſt. Gr. angeführten Stellen auch de sacrif. p. 851.) Es ſchien daher in zweifelhaften Fällen eine beſondere Einſchärfung, Salz nicht zu omittiren, gerathen. So weit meine unvorgreifliche Meinung über jene Stelle der Lxx. — Was aber die Erwähnung des Salzes im B. d. J. betrifft, ſo geſchiehet dieß doch daſelbſt bei wirklichen Opfern, die Noah darbrachte und Abraham dem Iſaak empfahl. Dieß iſt durchaus nicht auffallend, ſondern eine im B. d. J. häufig vorkommende Anticipirung moſaiſcher Vorſchriften (Vgl. m. Schr. a. m. St.); hier der Anord. Lev. 2, 13., wie es ja im B. d. J. II, 18. gleich nachher heißt: „und der Salzbund ſoll nicht mißachtet werden" (alſo faſt wörtlich die bibliſchen Ausdrücke ולא תשבית מלח ברית אלהיך); eben ſo ſind in derſelben Stelle andere Opfervorſchriften aus Levit. (z. B. נותר) anticipando mitgetheilt.

Der Hr. Verf. glaubt ferner S. 393 in der Stelle d. B. d. J. II. 241, wo von 4 Oertern die Rede iſt, wo es zu opfern angenehm ſei, worunter (nach Dillmanns Ueberſ.) „der Berg des Oſtens," eine Hinweiſung auf Leontopolis zu finden, welches im öſtlichen Theile Egyptens liege. — Allein dem ganzen Zuſammenhange nach iſt jener Berg des Oſtens nach Verhältniß ſeiner Lage zu dem unmittelbar nachher genannten Berge (dem Berge Sinai) ſo bezeichnet. Nun liegt doch der B. Sinai öſtlicher als

der öſtlichſte Theil Egyptens; wie kann da unter „Berg des Oſtens“ Leontopolis verſtanden ſein? Will man alſo unter dieſem „Berg des Oſtens“ nicht etwa einen Berg in Oſtaſien ſuchen, da Indien im B. d. J. (II., 252) „Land des Oſtens“ genannt wird, ſo iſt die in m. Schr. S. 75 aufgeſtellte Meinung immer noch wahrſcheinlicher, wornach hierin eine verhüllte Anſpielung auf den Berg Geriſim ſein könnte, der im Verhältniß zu Sinai öſtlich genannt wird; um ſo mehr als die Vierzahl der heiligen Oerter an eine ſamaritaniſche Auslegung erinnert. Das B. d. J. benennt demgemäß die als beſtehend anerkannten heiligen Oerter nach ihrer Lage von Oſten nach Weſten zu, Eden, Geriſim (?), Sinai und erwähnt ſodann erſt Zion, da Solches erſt in der Zukunft „geheiligt werden wird in der neuen Schöpfung zur Heiligung der Erde,“ womit auf die zu bewirkende Religionsumbildung hingedeutet werden ſoll, vgl. m. Schr. a. a. O. und weiter in Verfolg dieſes Aufſatzes.

Die Anhäufung von Legenden über die Urväter u. ſ. w. ſoll (nach Hrn. Vrf. S. 396) deßhalb erfolgt ſein, um der in Alexandrien aufgekommenen idealen und ſymboliſchen Auffaſſung der bibliſchen Erzählungen entgegenzutreten. Dieſe Auffaſſung war aber mehr unter den Gelehrten und den mit griechiſcher Bildung vertrauten Individuen eingeriſſen, weniger im Volke. Der ganze Plan und Inhalt des B. d. Jub. zeigt hingegen, daß es ein Volksbuch ſein ſollte; dazu beſtimmt, die minder Eingeweiheten belehrend zu unterhalten und hauptſächlich die vielen Neujuden und Proſelyten der niederen Volksklaſſen beim Judenthume zu erhalten, durch abſchreckende Strafen von Rückfall und Ausſchweifungen abzuhalten, wie dieß in m. angezogenen Schrift weiter ausgeführt wurde. Wie mochte die ſpecielle Nomenclatur der Frauen und Verwandten der Erzväter ꝛc. vor Symboliſirungen haben ſchützen können? Man würde auch dieſe Ausſchmückungen ſymboliſch aufgefaßt haben, wenn man ſich nicht ſcheute die Realität der bibl. Perſonen hinwegzuleugnen und in Allegorieen aufzulöſen. — Dahingegen konnten Angriffe von außen gegen die hiſtoriſche Vorzeit des jüd. Volks wohl durch größere Specialiſirung der Urgeſchichte abgewendet werden. Vgl. m. Schr. S. 76.

Heiligthum und Opfer ſind (nach der Meinung d. Hrn. Verf. S. 396.) dem Verf. d. B. d. Jub. darum hochgeſtellt und er führt letztere, ſo wie auch den Urſprung der Feſte und deren Opfer auf die Patriarchen zurück ꝛc., weil er ein Prieſter zu

Leontopolis war. — Nun sind aber die im B. d. J. beschriebenen Festopfer meist nicht nur von den tradirten, sondern auch von den im Pentateuch angeordneten, nach Anzahl und Modus sehr verschieden (Vgl. m. Schr. S. 46.). Solche bedeutende Abweichungen, wenn sie im Oniastempel statt fanden, mußten doch in Palästina bekannt gewesen sein und doch ward jener Tempel bloß weil er außerhalb Jerusalems bestand, nicht aber an sich wegen des dort herrschenden Ritus gemißbilligt! — Unter den Ritus-Abweichungen im B. d. Jub. ist übrigens zu erwähnen, daß darin das vorgeschriebene „Wasserschöpfen am Hüttenfeste" bei sonst ziemlich genauer Aufzählung der Cultusgebräuche im Tempel an diesem Feste gänzlich omittirt wird. Dieses „Wasserschöpfen" galt aber bekanntlich der Tradition als wesentliches Merkmal der Rechtgläubigkeit; die Priester, die Solches nicht vollzogen, wurden als Sadducäer und Secirer verschrieen. (Vgl. Mischna Succa IV, 9.) Sollte man also zu Leontopolis diese Ceremonie nicht beobachtet haben? —

Der bereits oben angeführten Stelle im B. d. Jub. (II. 245.) „daß die Neumonde des 1., 4., 7. u. 10. Monats Gedächtnißtage und Festtage in den 4 Jahreszeiten sein sollen, meint der Hr. Verf. S. 397 liege eine mißverstandene halachische Bestimmung zu Grunde. Die Mischna Rosch haschana I. 1. ארבעה ראשי שנים הם וכ׳ sei in dieser Weise zu Leontopolis transponirt worden! Nun ist ja aber in der angezogenen Mischna gar nicht von den 4 Jahreszeiten, sondern von festgesetzten Terminen oder Anfängen für gewisse religiöse und bürgerliche Angelegenheiten die Rede, die außer dem 1. Tischri und 1. Nissan durchaus nicht mit den Anfängen der Jahreszeiten harmoniren!? — Jene Gedächtnißtage als Anfänge der 4 Jahreszeiten und ihre Zurückführung auf die noachische Fluth beruhen vielmehr auf einer Analogie mit Pirke d. R. Eliez. c. 8., wo (im Gegensatz zum bab. Talm. Baba mez. 106b.) in Gen. 8, 22. eine Andeutung der 4 Jahreszeiten oder Tekupoth gefunden (vgl. auch Pseudojon. zu obged. St.) und deren genaue Kenntniß ebenfalls dem Noah vindicirt wird.

Es wird nun Zeit, auf die Einwände des Hrn. Vrf. gegen die in m. Schrift versuchte Auffassung näher einzugehen.

Erstlich (meint Hr. Dr. F. S. 386 u. f.) befinde sich das B. d. Jub. in vollem Gegensatz zu den charakteristischen Grund-

zügen der Samaritaner, da im B. d. J. Zion als Heiligthum erhoben und der Berg Gerisim nicht erwähnt werde.

Zweitens erblicken die Samaritaner in Jehuda einen Rechtsräuber, erkennen die davidische Dynastie nicht an, indem die Regierung dem Joseph gebühre, während das B. d. J. nächst Levi auch Jehuda von Isaak segnen lasse.

Drittens befänden sich im B. d. J. Anklänge aus prophetischen und hagiogr. Schriften, während die Samaritaner außer dem Pentateuch und ihrem Buche Josua kein biblisches Buch anerkennen.

Viertens folge das B. d. Jub. in einigen Stellen, (wovon jedoch bloß Gen. 26, 32 angeführt ist) der Lxx., wo diese mit dem samarit. Texte in Widerspruch stehe.

Fünftens seien die von mir angeführten samaritanischen Momente nicht schlagend genug und

Sechstens sei meine Auffassung, daß im B. d. Jub. der alte Samaritanismus in den Hintergrund getreten und einer Fusion Platz gemacht habe, darum nicht haltbar, weil dieß dem Begriffe der Fusion nicht entspreche, indem letztere das Alte nicht in Abrede stellen, sondern es bloß mit neuen Elementen befruchten wolle, während das B. d. Jub. das (angeblich) eigentlich Charakteristische des Samaritanismus vollständig aufhebe.

Besprechen wir zuerst den zuletzt gedachten Einwurf, nach dessen Beseitigung die übrigen eigentlich von selbst fallen.

Ich hätte hier nur nöthig meine eigenen Worte in der angez. Schr. S. 61, 62 zu wiederholen, um klar zu machen, was ich unter Fusion verstehen wollte. Auf den Grund der Angaben glaubwürdiger Autoren namentlich Abulphatach's bei de Sacy (Chrest. arab. ed. 1826 I. 337 u. f.), daß die Dosithäer in dem auch nach anderen von mir S. 58 gleichfalls mitgetheilten Berichten in Secten zerklüfteten Samaritanismus eine Reform vornahmen und sich hierbei zwar dem tradirten Judenthume näherten (wozu auch die Aufhebung der ausschließlichen Verehrung des B. Gerisim gehörte), aber in mancher Hinsicht wieder eigenthümliche Satzungen begründeten, stellte ich, unter Berücksichtigung des damals in Egypten herrschenden Synkretismus und mancher anderen Momente, besonders des Factums, daß die Dosithäer die Einschaltungstafeln abschafften und gleichmäßige Monate von 30 Tagen eingeführt haben sollen, die Meinung auf, das B. d. J., welches so vielerlei, theils dem tradirten Judenthume widersprechende,

theils demſelben mehr oder minder analoge Elemente birgt, andrerſeits aber wieder viele und bedeutſame Satzungen und Auslegungen zwar mit dem Samaritanismus gemein hat, aber doch wiederum davon abweicht, ſei wahrſcheinlich das Product jenes Doſithäismus, welcher, ſo weit wir aus den ſpärlich darüber fließenden Quellen belehrt ſind, ſolchen fuſioniſtiſchen Beſtrebungen, wie ſie auch im B. d. J. zu Tage liegen, ſein Daſein verdankte. Dieſes hatte ich nun in meiner gedachten Schrift ſpecieller auszuführen geſucht. Glaubt nun Hr. Dr. F., daß dieß nicht „Fuſion" heißen könne, ſo nenne man es „Reform"; die Sache bleibt dieſelbe. Warum aber nicht auch Fuſion? Weil in einer Fuſion das Alte (hier die Verehrung Geriſims, die Hochachtung Joſephs im Gegenſatz zu Jehuda) nicht in Abrede geſtellt ſein könnte! — Das Weſen der Fuſion beſteht aber grade darin, daß ſie um ihrer Tendenz willen Neues neben das Alte hinſtellt oder, um das Alte mit dem Neuen zu durchdringen, manches Alte wegwirft, weil ſie erkennt, daß dieſes Alte, mag es auch früher als weſentlich betrachtet worden ſein, dieſen Charakter doch nicht mehr hat und vielmehr hinderlich iſt. Dahingegen ſtellt ſie das Neue, das hinzutretende Element, auf gleiches Niveau mit dem beibehaltenen Alten. — Der alte Samaritanismus konnte ſich in Egypten (und vielleicht auch theilweiſe in manchen Gegenden Paläſtina's) wohl nicht mehr in ſeiner ſtarren Beſchränkung auf den Berg Geriſim erhalten; die Berührung mit ſo vielen Glaubensrichtungen erheiſchte einige Erweiterung ſeiner Glaubensdogmen und Amalgamirung mit den nicht joſephiniſchen Stämmen. Das Beſtreben, den jüdiſchen Glaubensbegriff, den Monotheismus, auch den Heiden einzuimpfen, mußte, neben noch ſo manchen äußeren Verhältniſſen, eine Annährung an das viel verbreitetere und darum bekanntere Judenthum, beſonders von Seiten des egyptiſchen Samaritanismus, räthlich machen. Man gab daher die hauptſächlich Anſtoß erregenden Dogmen auf oder ſtellte ſie in den Hintergrund, behielt aber die Abweichung in der Praxis vom tradirten Judenthume, ſo weit es bequemer oder zuſagender erſchien, bei. War einmal die Ausſchließlichkeit Geriſims aufgehoben, wie es ja bei de Sacy (a. a. O.) von den Doſithäern heißt, daß ſie lehrten, man könne Gott auch in einem andern Lande als auf Geriſim opfern, ſo konnte wohl in einem hauptſächlich zu dem Zwecke, um Juden und Heiden für die neue Glaubensrichtung zu gewinnen, abgefaßten Buche Zion als künftiger Centralpunkt des jüdiſchen

Cultus hingestellt werden, grade um darzulegen, daß man hierin das alte Schisma aufgegeben habe. Daß man jedoch den damaligen Tempel zu Jerusalem nicht als den wahren Ausdruck des Nationalheiligthums anerkannt wissen wollte, zeigen die wiederholten Hinweisungen auf eine neue Schöpfung, auf ein neues Zion zur Heiligung der Erde (II. 241), die damit in Verbindung gesetzte Verheißung, daß „alle Lichter erneuert werden, zur Heiligung und zum Frieden und zum Segen für alle Auserwählten Israels" (II. 233.), worin auf eine Vereinigung oder Verschmelzung der verschiedenen Secten in Israel nicht undeutlich angespielt ist. Die Andeutungen auf einen Nachkommen Jehuda's beziehen sich, wenn es nicht spätere Zusätze sind, nicht auf die Vergangenheit (involviren also nicht eine Anerkennung des davidischen Reichs), sondern auf die Zukunft.

Dem Jehuda wird, obgleich er ebenso wie Ruben nicht ohne manche Gehäßigkeit geschildert ist (vgl. m. Schr. S. 7. u. 73), doch neben Levi und Joseph eine bevorzugte Stelle unter den Söhnen Jacobs angewiesen, weil dieß eben Thatsache war und, wenn eine Fusion mit den nicht samaritanischen Juden bewerkstelligt werden sollte, nothwendig geschehen mußte. Joseph bleibt dagegen in seiner Bevorzugung, wie ich es schon in m. Schr. an mehreren Stellen und in gegenw. Aufsätze oben gezeigt habe; der Versöhnungstag ist sogar als Trauertag wegen Josephs Verkauf installirt! — Daß aber Jehuda nächst Levi von Isaak gesegnet wird, mag im B. d. J. wohl grade darum hervorgehoben worden sein, weil Jehuda's Vorrang von den Altsamaritanern bestritten ward. Jedes Bestrittene oder Angezweifelte bedarf um so mehr der Befestigung (ein Grundsatz, der auch im Talmud Geltung findet דברי חכמים צריכין חזוק). Die Wiedereinsetzung Jehuda's in seine von den Juden ihm gegebene Stellung mußte darum auf irgend eine Weise besonders documentirt werden. Dieß geschieht jedoch nicht durch Mittheilung der Worte Jacobs an Jehuda Gen. 49, 8 u. f., weil diese wohl bei den Samaritanern zu viel Anstoß erregt haben würden: von dem letzten Willen Jacobs wird weiter nichts mitgetheilt, als daß er dem Joseph „2 Theile in dem Lande" und dem Levi alle seine Bücher und die Bücher seiner Väter" gab. (Ew. III. 64.) Von Jehuda ist hierbei keine Rede. Levi als Ahn des Priesterstammes ward aber auch von den Samaritanern hochgehalten. Die paritätische Hal-

tung jener Drei, Jehuda neben Levi und Joseph, spiegelt sich übrigens im ganzen Buche ab und scheint daher zu den besonderen Zwecken desselben mitgehört zu haben. Bei dem Gewichte, welches das B. d. J. auf die Neu- und Vollmondstage od. 1. und 15. des Monats überhaupt und gewisser Monate insbesondere legt, ist es bemerkenswerth, daß, während die Geburtstage der übrigen Söhne Jakobs, welche das B. d. J. insgesammt genau angiebt, nicht auf ausgezeichnete Monatstage fallen, Levi, Jehuda und Joseph die einzigen sind, deren Geburtstage an solchen Neu- oder Vollmondstagen angesetzt sind, die dem B. d. J. durch andere Ereignisse schon für wichtig galten. So wird Levi am 1. d. 1. Monats geboren, an demselben Tage war die Welt erschaffen worden, hatte Abraham seinen ersten Altar errichtet, ward dem Jacob die Erscheinung zu Bethel mit der Himmelsleiter. Jehuda wird am 15. d. 3. Monats (an einem im B. d. J. mehrfach bedeutungsvollen Tage vgl. m. Schr. S. 19, 66.) und Joseph am 1. d. 4. Monats geboren, an demselben Tage, wo Adam und Eva aus Eden gingen, die Engel an Abraham die Geburt Isaaks verkündeten, Jacob nach Egypten kam.

Daß aber die Dosithäer von den eigentlichen Samaritanern sehr weit abstanden und das, was Hr. Vf. „wesentliche Elemente des Samaritanismus" nennt, fallen ließen, erhellt noch aus einer in m. Sch. nicht angeführten Mittheilung Abuphatach's bei de Sacy a. a. O. p. 337., wonach die Dosithäer von den Samaritanern so sehr verfolgt wurden, daß sie vor ihnen die Flucht ergreifen mußten und in einem Flecken nahe bei Jerusalem eine Zufluchtsstätte suchten. Diese Verfolgung hätte wohl nicht Platz gegriffen, wenn die Dosithäer nicht eben solche Dinge hätten abstreifen wollen, die den Lebensnerv der Samaritaner (Ausschließlichkeit Gerisims u. s. w.) bildeten und da sie unter der Aegide Jerusalems Schutz suchten, so müssen sie wohl Zion und Jehuda anerkannt haben. — Daß es Samaritaner gab, die Jerusalem als Heiligthum anerkannten, deutet wohl auch eine Stelle im Tract. de Samaritanis מסכת כותיים an (enthalten im שמחת יהודה von R. Jehuda N'gara ed. Pisa Bl. 22. col. 3. und wieder abgedruckt in Kirchheims Karme Schomron) wo es zuletzt heißt: מאימתי מקבלין אותם. משכפרו בהר גריזים והודו בירושלים ובתחיית המתים מכאן ואילך הגוזל את הכותי כגוזל

ישראל מן. Wozu bedurfte es der Diſpoſition, daß diejenigen Samaritaner, welche den B. Geriſim leugnen, Jeruſalem und die Belebung der Todten anerkennen, von da an (מכאן ואילך) in rechtlicher Beziehung den Iſraeliten gleichgeſtellt ſeien? Dann ſind ſie ja keine Samaritaner mehr, ſobald ſie jene Kennzeichen des Samaritanismus beſeitigt haben! Es zeigt dieß alſo, daß es noch anderweite ſamar. Sectirer gab, die jene Hauptdifferenzpunkte zwar verwarfen, aber doch noch in anderen Dingen abwichen und darum immer noch Samaritaner (כותים) genannt wurden; auf dieſe ſollte jedoch die rechtliche Ausſchließung nicht extendirt werden.

Was die Anklänge aus prophetiſchen und hagiogr. Schriften betrifft, ſo ſind es eben nur Reminiscenzen, die im Munde eines doſithäiſchen Verfaſſers, der möglicherweiſe wie ſein Meiſter Doſithäus erſt dem phariſäiſchen Judenthume angehört hatte und in den bibliſchen Schriften wohl verſirt ſein mochte, nicht wundern dürfen; es kommen aber nirgend Berufungen auf nicht pentateuchiſche Stellen und eigentliche Citationen derſelben vor, ſondern jene Anklänge ſind bloß hie und da in den Styl muſiviſch eingewebt und dann nicht einmal rein, ſondern gewöhnlich nach hagadiſchen Explanationen umgeſtellt, um gewiſſe im Zwecke d. B. d. J. liegende Deutungen durchzuführen. „Tauſend Jahre ſind wie ein Tag nach dem himmliſchen Zeugniſſe“ (II., 241) iſt weniger nach Pſ. 90, 4., als darum geſagt, um darzuthun, daß Adam nach Gen. 2, 17. noch an demſelben Tage, an dem er vom Erkenntnißbaume aß, wirklich geſtorben ſei, denn bei Gott bedeuten 1000 Jahre ein Tag, analog der Hagada, worauf ſchon Jelinek B. hamidr. 3. Th. S. XII hinwies. — An einer andern Stelle (III., 23.), wo von den 70—80 Jahren, die der Menſch lebt, die Rede iſt, wird geklagt, daß dagegen das Leben der Vorältern bis 1000 Jahren dauerte! Dieſes befindet ſich durchaus nicht im Pſ. 90, ſondern iſt bloß eine hagadiſche Deutung von Pſ. 90, 4. (vgl. Raschi zu letztgedachtem Verſe). Will Hr. Dr. F. reiche Anklänge aus nicht pentateuchiſchen bibliſchen Schriften im B. d. J. auffinden, ſo drängt ſich die Frage auf, warum im ganzen Buche nicht eine Berufung, ja auch nicht einmal ein leiſer Anklang der Stelle Jeſ. 19, 19. 20., „an jenem Tage wird ein Altar des Herrn im Lande Egypten ſein ꝛc. ꝛc.,“ welches doch nach Talmud und Joſephus der Hauptanhaltpunkt der Anhänger des Oniastempels war, ſich befindet? Im Gegentheil wird III., 69 ermahnt, daß in den Tagen, da ein Haus im Namen des Herrn im Lande ihres

Erbes gebauet iſt, ſie dorthin gehen ſollen und das Paſſah Abends ſchlachten ꝛc." Egypten konnte doch nicht das Land ihres Erbes genannt werden!

Hr. Dr. F. äußert S. 387 Anm. 9, daß da, wo der ſamarit. Pentateuch mit dem hebr. Texte übereinſtimme und die Lxx. dem widerſpricht, das B. d. J. der Lxx. und nicht dem ſamarit. Texte folge, wie Gen. 26, 32, wo es im B. d. J. heiße: „und die Knaben des Iſaak gruben noch einen Brunnen und fanden kein Waſſer," gleich der Lxx. und gegen den ſamarit. Text. Allein unmittelbar vorher heißt es ja im B. d. J. „Und ſie gruben einen Brunnen und fanden Waſſer." Und dieß iſt nicht etwa eine Reproduction von v. 19; denn letzterer Vers iſt ſchon vorher im B. d. J. faſt wörtlich mitgetheilt worden, ſondern die Wiedergabe von v. 32 nach dem Sinne des hebr. und ſamarit. Textes. Dann wird erſt hinzugefügt, daß ſie noch einen Brunnen gruben, in dem ſie kein Waſſer fanden, weshalb Iſaak die Philiſter als Eidbrüchige verfluchte u. ſ. w. — Dieſer Zuſatz von einem Brunnen ohne Waſſer beruht wahrſcheinlich auf einem alten Kri und Chetib, לו und לא im v. 32, dem wohl auch die Lxx. ihr οὐκ entnahm. Die dunkle Midraſchſtelle Ber. rab. c. 64 ad fin אין אנו יודעין אם מצאו או לא מצאו (welche ſämmtliche Commentatoren nur ungenügend zu erklären wiſſen) läßt ſchließen, daß man früher auch in Paläſtina zwiſchen לו und לא geſchwankt haben mochte, wie Hr. Dr. F. (Einſl. d. paläſt. Exegeſe S. 68 Anm.) ſelbſt andeutet. — Das Buch d. Jub. benutzt dieſes zu einer hagadiſchen Explanation in ſeiner Weiſe, um den Fluch gegen die Philiſter, weil ſie falſch geſchworen, daran zu knüpfen.*)

Nach dieſer Auseinanderſetzung bedürfte der Einwand, daß die ſamar. Momente im B. d. J. nicht ſchlagend ſeien, eigentlich gar keiner weiteren Widerlegung, da in m. Schr. ja nicht von dem alten ſondern von dem durch die Doſithäer umgebildeten Samaritanismus die Rede iſt, der zwar Zion und Jehuda als gleichberechtigt mit Joſeph anerkannte, auch mindeſtens geiſtige Fortdauer nach dem Tode annahm,

---

*) Die Leſeart לא gründete ſich vielleicht darauf, weil es heißt וַיִּקְרָא אוֹתָהּ שִׁבְעָה; warum nicht ſogleich בְּאֵר שֶׁבַע, wie nachher und wie bei Abraham? Weil kein Waſſer gefunden ward, erhielt der Ort den Namen bloß wegen des Schwurs; ſpäter erſt nannte man ihn בְּאֵר שֶׁבַע.

aber in ſonſtigen Doctrinen und Riten ſowohl vom Samaritanismus als vom tradirten Judenthume abwich und die Argumente und Motive hierzu auch in eigenthümlicher Weiſe hagadiſch ausbildete. — Nun ſind unter den in m. Schr. S. 26, 36, 40, 44, 45, 47, 54, hervorgehobenen Momenten ſolche, welche zum Theil den Lehren und Anordnungen des tradirten Judenthums ſchnurſtracks widerſprechen, hauptſächlich aber im Samaritanismus und in neuerer Zeit auch bei den Falaſcha's in Afrika, deren Analogie mit der Samaritanern bereits ein anderer Schriftſteller, der mit Unterſuchung ihrer Riten ſich beſchäftigte, ausſprach, ſich wiederfinden. — Muß nicht der Umſtand, daß das B. d. J. grade in der äthiop. Kirche ſich erhielt, darauf hinweiſen, daß es von den aus Egypten in Weſtafrika eingewanderten jüdiſchen Sectirern mitgebracht und daſelbſt verbreitet worden ſei? Hr. Dr. F. ſchweigt von der Anordnung bei Beſchneidungen den 8. Tag nie zu übergehen wie bei den Samaritanern; ferner von der Feier des Erſtlings- oder Wochenfeſtes in der Mitte des dritten Monats, deren Entſtehung und Analogie mit den Falaſcha's ich in m. Schr. S. 65 u. f. ausführlicher beſprochen habe. —

Hr. Dr. F. nennt meine Auffaſſung der Mischna Nedarim III, 10 (die ſich auf J. Karo ſtützt) „fraglich"; wie erklärt Derſelbe aber das im. B. d. J. ausdrücklich enthaltene Verbot des ehelichen Umgangs am Sabbath (vgl. m. Schr. S. 54)? Wichen wohl die Oniasprieſter von der tradirten Beſtimmung, die grade das Gegentheil annimmt, ſo weit ab? — Solches Verbot iſt vielmehr ein alter ſectireriſcher Moment, das auch deshalb wohl von den Karäern ſpäter angenommen ward. Ja es iſt vielleicht der Umſtand, daß die Anordnung לאכול שום בליל שבת im Talmud auf Eſra zurückgeführt wird, ein Fingerzeig, wie es bekannt war, die Samaritaner nehmen עונה בשבת nicht an; um ihnen hierin entgegenzutreten ward jene תקנה dem Eſra vindicirt, der überhaupt als erſter Gegner des Samaritanismus erſcheint und ſie feierlich in den Bann gethan haben ſoll.

Die Abweichung im Kalenderweſen und was hierin im B. d. J. Analoges mit den Nachrichten über die Doſithäer gefunden wird, iſt bereits oben hervorgehoben worden. — Erwähnen wir hier noch einen Umſtand, der auf die ſectireriſche Grundanſchauung des B. d. J. ein Licht wirft. Es wurde bereits in m. Schr. S. 50 angeführt, wie die in letzterem (III., 37.) enthaltene ſtrenge Verpönung des fleiſchlichen Umgangs mit Heiden bei To-

desstrafe eigentlich den Bestimmungen der Tradition nicht entspricht. — Daß es nun aber eine derartige rigide, jedoch von den Mischna-Lehrern als sectirerisch betrachtete Ansicht gab, besagt die Mischna Megilla IV., 9 (worauf Hr. Dr. W. Landau mich aufmerksam machte). Daselbst heißt es: האומר מזרעך לא תתן למולך ומזרעך לא תתן לאעבירא בארמיותא משתקין אותו בנזיפו („Wer die Worte Lev. 18, 21: „du sollst von deinem Samen nicht hergeben dem Moloch durchgeführt zu werden" erklärt: „Du sollst keine Aramäerin (Heidin) schwängern" den heißt man schweigen mit Ausscheltung"). Dennoch übersetzten Pseudojon. und der Syrer auf ähnliche Weise. Worin das eigentlich Sectirerische einer solchen Erklärung liege, daß deshalb eine Ausscheltung erfolgen sollte, herrscht unter den jüdischen Autoren Meinungsverschiedenheit (vgl. Heller Com. z. St.); es scheint aber, die erwähnte Deutung wurde nicht wegen des Wortes בארמיותא gemißbilligt, wie Einige glauben, sondern überhaupt wegen strikter halachischer Anwendung jenes Bibelverses auf die fleischliche Vermischung mit Heiden, wo sodann Steinigung als Strafe darauf erfolgen müßte (analog Lev. 20, 1), wie auch wirklich im B. d. J. ausgesprochen wird. — Eine bloß hagadische oder paraphrastische Amplification jenes Verses, um von Vermischung mit Heiden abzumahnen, wie dieß auch nur im Sinne des R. Ismael (Gemara Megil. 25a) lag, welches aus der Parallelstelle im Jer. Talm. deutlicher hervorgeht, sollte von der Mischna nicht ausgeschlossen werden; bloß als gesetzliche Anordnung sollte jener Vers nicht so gedeutet werden. R. Ismael's angeblicher Widerspruch gegen die Mischna ist somit gehoben. — Jene Mischna scheint überhaupt alexandrinische Deviationen im Auge gehabt zu haben. Das vorhergehende המכנה בעריות bezieht sich wohl auf die allegorische Auslegung der Keuschheitsgesetze, wie solche in alexandrinischen Schriften vorkommen. Hierbei heißt es aber bloß משתקין אותו (man heiße ihn schweigen) ohne verschärfenden Beisatz; wogegen die zuerst erwähnte Auslegung als eine principiell gegen die Tradition sich auflehnende Ketzerei, wie solche im B. d. J. zu Tage geht, schlimmer verpönt wird und es dabei heißt: בוזיפה „daß wer eine solche gesetzliche Disposition ausspricht, ausgescholten werde."

Noch ließen sich manche dositheäisch-samaritanische Momente aus dem B. d. J. entwickeln; doch muß ich fürchten, durch weitere Ausdehnung dieses Aufsatzes die Leser zu ermüden, ich breche

also hier ab. Jedenfalls glaube ich gezeigt zu haben, daß die von mir aufgestellte Vermuthung über Abfassung und Tendenz des B. d. J. immer noch mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat als eine andere gegebene Hypothese. Ueber die Institutionen des Dositháismus und dessen Verzweigungen liegen Berichte vor, die mit mehreren hauptsächlichen Anordnungen des B. d. J. conform sind, vom Leontopolistempel und insbesondere von dessen Ritus, ob er überhaupt von dem des jerus. Tempels abwich, weiß man aber gar nichts, außer was der Hr. Vf. aus einigen zweifelhaften Stellen der Lxx. und des B. d. J. folgern will.

Möge der hochgeschätzte Hr. Vf. des beleuchteten Aufsatzes in gegenwärtiger Auseinandersetzung bloß den Ausdruck meiner Ueberzeugung und das Bestreben erblicken, den Gegenstand nach allen Seiten hin zu erwägen, welches gewiß auch seinem wissenschaftlichen Sinne entspricht. Je mehr ein Thema durchgesprochen wird, desto näher gelangt man endlich zur Wahrheit. In der Wissenschaft ist nichts geringfügig und auch von ihr gilt das Wort des Dichters: „Ist sie auf dem Spiele, solle man einen Strohhalm selber groß verfechten!

Dresden, im November 1856.

Dr. J. Beer.

Druck von A. M. Colditz in Leipzig.

# Simon der Gerechte und seine Zeit.

Ein eigenes Gefühl ergreift den Forscher der jüdischen Geschichte, wenn er die letzten Schriften der heiligen Geschichtsurkunden, Esra und Nehemia, verläßt, und den Faden weiter verfolgen will in den Geschichtsbüchern des Josephus — ein Gefühl der Verödung und Verlassenheit. Er hat sich bisher in einer reichen Welt bewegt, ein Gewimmel von Eigennamen hat ihn umrauscht, hervorragende Persönlichkeiten haben sein Interesse gefesselt, und mit einem Male wird es ganz still davon, er hört nur noch einzelne Schälle, er begegnet in einer langen Reihe von zwei Jahrhunderten nur hin und wieder vereinzelten Personen, die weder handelnd noch sprechend auftreten und sich nur durch die Namen von einander unterscheiden. Es ist als ob man sich plötzlich aus einem tumultuarischen Volksgewühl in eine Haide versetzt fühlte, wo man nach langen Zwischenräumen auf ein lebendiges Wesen stößt. Zu diesem Gefühle der Vereinsamung gesellt sich das der Dunkelheit; der Forscher tastet vergebens nach einem Anhaltspunkte, von welchem aus er die lange Zeitreihe reconstruiren könnte. Josephus läßt an uns in der Zeit nach Nehemia klanglos vorüberziehen die Namen der Hohenpriester: Onias I., Simon den Gerechten, den fabelhaften Eleasar, einen Manasse, Onias II., durch seinen Geiz und seine Apathie ausgezeichnet, Simon II., Onias III., an dessen kaum geschlossenem Grabe sich der blutige Kampf um die Hoheprieſterwürde entspann zwischen den gesetzestreuen Nationalen und den abtrünnigen Hellenisten. Erst von Simon II. an wird die Scene etwas mehr belebt, ohne dadurch heller zu werden.

Und doch kann man sich schwer überreden lassen, daß dieser lange Zeitraum einer glatten Tafel gleichen soll, auf welcher nur einige Namen und bruchstückliche Ereignisse eingekerbt sind. Fällt

doch innerhalb dieſer Zeit ein ſcharfmarkirter Wendepunkt in der Geſchichte der Menſchheit: der Sturz des Perſerthums und der Sieg des Griechenthums über das Morgenland! Alexander der Große, der jugendliche macedoniſche Held mit ſeinen Rieſenplänen, und ſeine Feldherren, jene Männer mit Stahlherzen, erfüllten die Welt von der Donau bis zum Indus mit betäubendem Waffengeräuſch, und die Erſchütterungen, welche dieſe Kriege und blutigen Fehden verurſachten, trafen auch Judäa mit ſtarken Schlägen. Auch die innere Umwandlung, welche der Orient durch dieſen Gährungſtoff erfahren, ging an Judäa nicht ſpurlos vorüber. Auch die jüdiſche Nation, obwohl von außerordentlicher Zähigkeit und voller Stacheln gegen das Andringen fremder Elemente, konnte ſich des helleniſirenden Einfluſſes nicht erwehren. Der Hellenismus, der dem Judenthume tiefe Wunden geſchlagen, aber dadurch auch die Erkenntniß ſeiner ſelbſt geweckt, hat während der obengenannten Hohenprieſterreihe in Judäa ſeine erſten Samenkörner ausgeſtreut, die durch die Ungunſt der Zeitumſtände zur Giftpflanze aufgeſchoſſen ſind. Wie hat es im Judenthume zu der Zeit ausgeſehen, als das Griechenthum zuerſt den jüdiſchen Boden betrat? Von dem Geſchichtsſchreiber Joſephus kann man ſich keine Antwort für dieſe Frage holen, und wir würden auch nicht einmal eine Vermuthung darüber haben, wenn nicht glücklicherweiſe der Talmud, der Gnomendichter Jeſua Sirach und andere zerſprengte Nachrichten uns einige Andeutungen darüber hinterlaſſen hätten. Dieſe Zeit bildet, ſo müſſen wir uns von vorn herein ſagen, gewiſſermaßen den Uebergang der bibliſchen Zuſtände, wie ſie ſich in den Schriften Eſra's, Nehemia's und der Chronik ausprägen, in die vom Griechenthum beeinflußten oder gegen daſſelbe reagirenden Zuſtände der makkabäiſchen Epoche, und ſie läßt ſich am ſicherſten an der Individualität des Hohenprieſters Simon des Gerechten erkennen. Das Leben hervorragender Perſönlichkeiten reflectirt die Zeitſtimmung am deutlichſten, beſonders wenn dieſe auch officiell an die Spitze eines Volkes oder einer Gemeinſchaft geſtellt ſind. Es ſollen in Folgendem die wenigen Züge, die an Simon dem Gerechten und der Zeitbewegung noch kenntlich ſind, zuſammengetragen und zu einem Zeitbilde zuſammengeſetzt werden.

Simon I., Sohn Onias I., hat bei der Nachwelt einen guten Eindruck hinterlaſſen, das würden wir ſchon aus dem ehrenden Beinamen „der Gerechte (oder der Fromme)" folgern, wenn die

Geschichtsquellen auch weiter nichts von ihm überliefert hätten. In dieser einfachen Zeit war man mit Ehrennamen nicht so verschwenderisch, um sie unverdient beizulegen, und Simon, wenn auch als Hoherpriester zugleich Regent des jüdischen Gemeinwesens, war nicht mächtig genug, um Schmeichler gehabt zu haben, welche dieses epitheton ornans erfunden hätten. „Er wird der Gerechte genannt", sagt Josephus, „wegen seines frommen Wandels gegen Gott und seiner wohlwollenden Gesinnung gegen seine Stammesgenossen" [1]). Die talmudischen Quellen können seine tiefe Frömmigkeit nicht genug rühmen, und ein von ihm erhaltener Zug belehrt uns, daß er von wahrer Frömmigkeit beseelt war und von der trüben, lebensfeindlichen, asketischen Religiosität wenig hielt. Der Spruchdichter Sirach, der auf die biblischen Helden ein Lobgedicht schrieb und es bis auf seinen Zeitgenossen Simon herabführte, nennt ihn „das Haupt seiner Brüder und die Krone seines Volkes" [2]). Auch seine äußere Erscheinung muß imposant gewesen

1) Josephus Alterthümer XII, 2, 5.

2) Es kann kein Zweifel darüber obwalten, daß Sirach in seiner Schilderung des Hohenpriesters Simon, Onias' Sohn (50, 1—17), von Simon dem Gerechten spricht. Denn Sirach zum Zeitgenossen Simons II. zu machen, verbietet die kritische Geschichtsbetrachtung. In Simon II. Zeit hatte der judenthumfeindliche Hellenismus, repräsentirt von den Tobiassöhnen, bereits Fortschritte gemacht, und man wäre berechtigt, von diesem frommen Dichter eine tadelnde Aeußerung gegen diese Leichtsinnigen und Gottesvergessenen zu erwarten. Aber man findet in dessen zahlreichen Gnomen auch nicht die Spur einer Anspielung auf die Helleniſten. Noch mehr. Simon II. war selbst dem Hellenismus nicht abgeneigt; er hielt es mit den perfiden Tobiassöhnen, den Trägern desselben, wie Josephus deutlich genug ihn schildert (Alterthümer XII, 4, 11). Es verräth Mangel an Einsicht in geschichtliche Verhältnisse, wenn Einige diesen Simon II. gar zum Träger der משרי אנשי כנסת הגדולה machen und ihm den religiösen Spruch in Abot zuschreiben! Wäre endlich Simon II. so ausgezeichnet, wie wir ihn nach Sirach's Schilderung uns zu denken haben, so begreift man nicht, warum Josephus keinen guten Zug von ihm zu erzählen weiß. Und wie paßt auf Simon II. die Schilderung Sirach's, „er hat sein Volk vom Untergang befreit"? Welche Veranlassung war in dessen Zeit für Befestigung Jerusalems und des Tempels? Wohl aber war diese Gelegenheit zur Zeit Simon's des Gerechten, während der Bewegungen Alexander's und seiner Feldherren in Judäa (wovon weiter). Auch Ewald ist zuerst geneigt, Sirach's Schilderung auf Simon I. zu beziehen, kommt aber aus ganz unhaltbaren Gründen davon zurück (Geschichte des Volkes Israel III zweite Hälfte 310 Anmerk.). Der Ausdruck πάππος, welchen der griechische Uebersetzer des Sirachbuches von dem Verfasser gebraucht (im Prolog: ὁ πάππος μου Ἰησοῦς) kann eben so wohl „Vorfahr" wie „Großvater" bedeuten.

ſein; derſelbe Dichter trägt die lieblichſten Bilder zuſammen, um dieſen würdigen und würdevollen Hohenprieſter zu beſingen. „Wie ſchön war er beim Heraustreten aus dem Tempel, oder wenn er das Allerheiligſte verließ[3])! Wie der Morgenſtern von Wolken umgeben, wie der Vollmond in den Tagen des Frühlings. Wie die Sonne erglänzt auf dem Tempel des Höchſten, wie der Regenbogen aus den Wolken. Wie die Roſe in der Zeit des Frühlings, wie die Lilie an des Baches Rand und wie die Libanonsblume in den Tagen des Sommers.“ In ſolcher Bilderpracht wird die Schilderung Simon's noch weiter fortgeführt. Das kann keine unbedeutende Perſönlichkeit geweſen ſein, die ein Dichtergemüth zu ſolcher ſchwungvollen Begeiſterung entflammen konnte.

Simon fungirte bereits in ſeiner Hoheprieſterwürde, als Alexander der Große ſeinen Siegesflug nahm[4]). Der macedoniſche

---

Kurz, Nichts ſpricht gegen die Annahme, daß Sirach's Panegyricus ſich auf Simon I. bezieht, Alles ſpricht aber gegen die Hypotheſe, daß Simon II. darunter gemeint ſei. Uebrigens iſt der griechiſche Text hier wie an vielen Stellen defect und muß aus der ſyriſchen Ueberſetzung ergänzt werden. So fehlen offenbar im Anfang des Kapitels die im Syriſchen enthaltenen Worte: רב אחוהי וכלילא דעמה. Hinwiederum iſt das Wort im Syriſchen בר נחניא eine Corruptel vielleicht aus נחונין entſtanden, wie der Name Onias urſprünglich im Hebräiſchen gelautet hat (jeruſch. Joma VI, 3. p. 43d). Dem ſyriſchen Ueberſetzer ſcheint der hebräiſche Text des Sirach vorgelegen zu haben, wenn gleich er auch den griechiſchen benutzt hat.

3) Auch hier fehlen im Griechiſchen die Eingangsworte der Schilderung: מא יֵאָא לה במפקה מן היכלא כר מתחזא מן תחות פריכא, dadurch wird erſt das Bruchſtück im Griechiſchen: ἐν ἐξόδῳ οἴκου καταπετάσματος (50, 5) verſtändlich, das mit dem Vorhergehenden zuſammengehalten keinen Sinn gibt. Hebräiſch hat dieſer Satz gelautet בצאתו מביה לפתכת.

4) Es iſt peinlich, die widerhaarige Frage über den mit Alexander dem Großen zeitgenöſſiſchen Hohenprieſter aufzunehmen; allein da man ohne alle Kritik Joſephus' Angabe blindlings gefolgt iſt, muß dieſer Gegenſtand endlich einmal gründlich abgethan werden. Bekanntlich läßt der Talmud (Joma 69a u. Parall.) Simon den Gerechten, Joſephus dagegen (Alterthümer XI. 8, 4—5) deſſen Großvater Jaddua mit Alexander dem Großen zuſammenkommen. Von vorn herein macht ſich Joſephus' Relation durch den Umſtand verdächtig, daß er auch den Samaritaner Sanballat und deſſen Schwiegerſohn, den Apoſtaten Manaſſe, die zu Nehemia's Zeit gegen die Juden agirten (um 440), ebenfalls in Alexander's Zeit verſetzt. Ein bodenloſer Anachronismus! Einen noch größern Schnitzer begeht Joſephus, daß er Manaſſe zu Jaddua's Bruder macht (ὡς γαμβρὸν μὲν ἔχοι (ὁ Σαναβαλλέτης) Μανασσὴν τοῦ ἀρχιεσέως Ἰαδδοῦ ἀδελφόν), wobei er gar Jaddua mit Jojada verwechſelt hat! Denn wir wiſſen aus Nehemia (13, 28), daß Sanballat's Schwiegerſohn (Manaſſe), den Nehemia wegen dieſer Verbindung

Held, obwohl von der griechischen Civilisation nur oberflächlich berührt, war kein Barbar, kein Sancherib oder Nebukadnezar, blos

---

ausgewiesen hat, einer von Jojada's Söhnen war. Der Ursprung von Josephus' Mißverständniß ist leicht zu entdecken. Er erfuhr etwas von einer feindlichen Bewegung der Samaritaner gegen die Juden zu Alexander's Zeit (wovon weiter), und da Sanballat ein Hauptgegner war, so versetzt er diesen, seinen Schwiegersohn Manasse, den Bau des Garizim-Tempels und den mißverstandenen Jaddua, kurz Personen und Begebenheiten, die in Nehemia's Zeit gehören, anachronistisch in Alexander's Zeit. Also Jaddua, d. h. Jojada (den Josephus eigentlich meint), kann nicht Alexander's Zeitgenosse gewesen sein. Aber auch der wahre Jaddua, Jojada's Enkel, war es nicht. Denn dieser wird in dem vom Verf. der Chronik nachgetragenen Register (Neh. 12, 1—26) erwähnt. Lebte Jaddua und also der Verf. dieses Stückes zu Alexander's Zeit, so würde der letztere schwerlich die große Bewegung unter Alexander, wovon Judäa berührt war, nicht mit Stillschweigen übergangen haben. Ich glaube, daß dieser Grund gewichtig genug ist, Jaddua's und Alexander's Zeitgenossenschaft zu erschüttern. — Eine andere Betrachtung wird uns aber darauf führen, daß nur Simon der Gerechte Alexander's Zeitgenosse war. Der Steuerpächter Joseph ben Tobia war bekanntlich der Enkel dieses Simon von Seiten seiner Tochter (Josephus Alterth. XII, 4, 2). Dieser übernahm die Steuerpacht für Judäa und Cölesyrien noch zur Zeit Euergetes I. und hatte sie 22 Jahre inne (das. 4, 6; 10). Diese 22 Jahre fallen in die Zeit, als Judäa noch unbestritten zu Egypten gehörte, und Judäa von Kriegsplagen verschont war; denn Josephus berichtet, dieser Joseph habe vermöge seiner Reichthümer das jüdische Volk aus Armuth in Wohlhabenheit versetzt (das. 4, 10). Die 22 Jahre fallen demnach noch vor den Angriffen Antiochus des Großen auf diese egyptischen Lehnsländer, d. h. vor 218. Die Pachtübernahme geschah mithin c. 240—242. Damals stand dieser Joseph, der Enkel Simons des Gerechten, schon im Mannesalter, da ihn Josephus etwa 15 Jahre nach der Pachtübernahme als Greis schildert (das. 4, 7) (αὐτὸς μὲν [Ἰώσηπος] ὑπὸ γήρως κατείχετο), und er bei der Pachtübernahme bereits Vater von sieben Söhnen war (das. 4, 6). Man darf sich nicht davon irre machen lassen, daß Josephus ihn „Jüngling" nennt (νέος μὲν ἔτι τὴν ἡλικίαν) (4, 2); das liegt an Josephus' Nachlässigkeit. Ein Vater von sieben Söhnen und vielleicht noch von so und so viel Töchtern ist kein Jüngling mehr. (Josephus nennt auch Herodes einen Jüngling, als derselbe 25 Jahre alt war, Eleasar ben Anania einen Jüngling, obwohl derselbe Tempelhauptmann war und den Aufstand gegen die Römer leitete, endlich Simon von Skythopolis einen Jüngling, obwohl derselbe Frau und Kinder hatte und ein Haudegen war.) Kommen wir von dieser Digression auf den Hauptgegenstand zurück. Joseph, der Steuerpächter, stand also bei der Pachtübernahme um 240 bereits im reifen Mannesalter; sein Geburtsjahr würde mithin, wenn wir ihm zu dieser Zeit auch nur 40 Jahre geben, ungefähr in's Jahr 280 fallen. Nun war dieser Simons I. Enkel, dessen Tochter wird demnach mindestens im Jahre 300 zur Welt gekommen sein. Folglich lebte Simon der Gerechte in Alexander's Zeit. — Versuchen wir noch einen andern Cal-

aus Zerstörungsluſt Unſchuldige über die Klinge ſpringen, Städte in Flammen aufgehen zu laſſen, blühende Länder in Einöden zu verwandeln, oder gar die unterworfenen Völker ihrem Boden zu entreißen und ſie in ferne Gegenden zu verpflanzen. Er verlangte nur Unterwürfigkeit und allenfalls Naturalienlieferung für ſein zahlreiches Heer, und die vorderaſiatiſchen Völker und Judäa unter ihnen hatten keine Urſache, ihm entgegenzutreten, da ſie keine beſondere Anhänglichkeit an die perſiſchen Despoten hatten und oft genug von den Satrapen geſchunden wurden, um einen Wechſel der Herren nicht willkommen zu heißen. Als daher Alexander nach den erſten Siegen über die perſiſchen Heereshaufen nach Syrien kam, um ſich nach Egypten zu begeben, ſetzte ihm außer Tyrus und Gaza kein Land Widerſtand entgegen, ſondern die Könige begrüßten ihn huldigend. Simon der Gerechte, als erſter Würdenträger und Vertreter der jüdiſchen Nation ging dem Sieger in hohenprieſterlichem Schmucke bis in die Nähe der Meeresküſte entgegen, begleitet von einer Prieſterſchaar im Ornate und den Edelſten des Volkes [5]). Die Sage erzählt, Alexander

---

cul, um in dieſes Dunkel einiges Licht zu bringen. Die Dauer der Regierungsjahre der Hohenprieſter von den Nachkommen des Joſua ben Jozadak in Syncellus' Chronographie und dem Chronicon Paschale (abgeſehen daß dieſe beiden Secundärquellen einander durchweg widerſprechen) iſt willkürlich und unzuverläſſig, da die Hauptquellen keine Data darüber tradiren. Schlägt man indeſſen die Regierungsjahre der ſechs Hohenprieſter von Joſua bis Jaddua noch ſo hoch, durchſchnittlich zu 30 Jahren, an, ſo betrügen ſie zuſammen 180 Jahre. Zieht man dieſe vom Ende des babyloniſchen Exils, dem erſten Jahre des erſten Hohenprieſters, von 536 a. Ch. ab, ſo fiele das Ende von Jaddua's Leben in's Jahr 356, d. h. lange vor Alexander. Auch daraus erhellt, daß Jaddua Alexander's Zeit nicht erreicht haben kann, wohl aber Simon der Gerechte, der um eine Generation ſpäter lebte. — Krochmal's Einwendung (in Kerem Chemed und More 109), daß Simon nicht im Beginne der griechiſchen Periode gelebt haben könne, weil dann ſein Jünger Antigonos aus Socho nicht ſchon einen griechiſchen Namen geführt haben könnte, iſt unerheblich. Der Ausdruck: קבל משמעון הצדיק bedingt nicht die unmittelbare Diadoche, wie denn auch zwiſchen Joſe ben Joeſer's Tod (vor 160) und Simon ben Schetach's Function zu Alexander Janaï's und Alexander's Zeit (100—70) mehr als eine einzige Generation liegt, alſo eine Lücke von mindeſtens einer Generation beſteht, und doch verbindet die Miſchna Abot die Diadoche durch קבל מהם. — Das Schlußergebniß dürfte daher unzweifelhaft ſein, daß nicht Jaddua, ſondern Simon der Gerechte in Alexander's Zeit fällt. Man wird es mir daher nicht verargen, wenn ich der talmudiſchen Tradition vor Joſephus' anachroniſtiſchen Fehlern den Vorzug gebe.

5) Joſephus Alterth. XI. 4, 5 und Talmud Joma 69 ſtimmen in den

sei bei des Hohenpriesters Anblick so sehr von Ehrfurcht ergriffen gewesen, daß er ihn entgegenkommend begrüßte, und auf das Erstaunen seiner Höflinge über diese Herablassung geantwortet habe, das Bild dieses Hohenpriesters in diesem Schmucke sei ihm einst im Traume erschienen und habe ihm Sieg verheißen. Alexander habe dann auf des Hohenpriesters Gesuch den Juden Religionsfreiheit gewährt und sogar Abgabenfreiheit für das Sabbatjahr, weil sie in demselben keine Ernte hielten, um Naturalien zu liefern. Nachdem sich Alexander nach Egypten begeben (333), übergab er die Statthalterschaft über Syrien, wozu fortan auch Judäa und Samarien gehörten, seinem Unterfeldherrn Andromachos.

Während Alexander's Eroberungen in Egypten brachen Unruhen in Samarien aus, deren Grund und Tragweite unbekannt sind, die aber sicherlich aus den gehässigen Reibungen zwischen den religions- aber nicht stammverwandten Juden und Samaritanern hervorgegangen sind. Da der Statthalter Andromachos sich in's Mittel legte, um der Feindseligkeit zu steuern, erhoben sich die Samaritaner und brachten ihn durch Feuertod um. Als Alexander von diesem Verbrechen Nachricht erhielt, eilte er auf den Schauplatz der Unthat, ließ sich die Urheber ausliefern, bestrafte sie und zerstörte die Stadt Samaria (oder legte eine macedonische Besatzung hinein, nach einer andern Nachricht). Wie er die Samaritaner wegen ihrer Auflehnung bestrafte, so belohnte er die Juden wegen ihrer eingehaltenen Mäßigung mit vielem Wohlwollen; er soll sogar Samarien zu Judäa geschlagen und Judäa für steuerfrei erklärt haben[6]). Wahrscheinlich hat Alexan-

---

wesentlichen Punkten überein; nur hat der erstere die unwahrscheinliche Angabe, daß Alexander von Gaza aus nach Jerusalem gekommen sei, wovon aber Alexander's Biographen Arrian und Curtius Rufus, die ihm auf Schritt und Tritt folgen, nichts wissen. Die talmudische Angabe läßt aber nicht Alexander Jerusalem besuchen, sondern Simon ihm bis Antipatris (dem alten Kephar-Saba) entgegengehen, was plausibler klingt. Auch was Josephus von Simon's anfänglicher Weigerung, Alexander zu huldigen, aus treuer Anhänglichkeit an den persischen König, den Landesherrn, ist offenbar eine tendenziöse Erfindung, um die unwandelbare Treue des jüdischen Volkes gegen seine Herren herauszustreichen. Nach Voß, Selden und andern Archäologen soll Justin (11, 10) in den Worten: ubi obvios cum infulis Orientis reges habuit eine Anspielung auf den jüdischen Hohenpriester im Ornate liegen, was ich nicht finden kann.

6) Die Nachricht über den Aufstand der Samaritaner und dessen Folgen

der nur ein Grenzgebiet mit den Städten Lydda, Ramataïn und Ephraim (Apherema), vielleicht die Veranlassung und der Gegenstand des Hadern, als fortan zu Judäa gehörig erklärt. Dafür nahmen die Samaritaner unter Simon's Sohn Rache an ihren Gegnern und entrissen ihnen das Gebiet wieder[7]).

Das erste Zusammentreffen Juda's und Jawan's war also ein freundliches, von gegenseitigem Wohlwollen begleitet. Alexander begünstigte die Juden, und diese folgten seinem Heere und halfen seine Siege erringen. Simon der Gerechte war der Vermittler zwischen den zwei so entgegengesetzt individualisirten Nationen. Beide ahnten nicht, daß sie über kurz oder lang einen harten Strauß mit einander zu bestehen haben und daß die Juden dazu beitragen würden, die Herrschaft der Griechen in Syrien und Egypten ihrem Untergange zuzuführen.

Die Ruhe und Behaglichkeit, deren sich Judäa unter Alexander erfreute, dauerte nur bis zu seinem Tode. Darauf folgten zwei Decennien die selbstmörderischen Kriege seiner Feldherren unter einander, von denen auch Judäa auf's Tiefste erschüttert wurde. Die Heeressäulen des Antigones, seines Sohnes Demetrios, des Städtebezwingers, und des Ptolemäos Lagi zertraten den Segen dieses Landes und erfüllten dessen Bewohner mit

---

bei Curtius Rufus 4, 8. Eusebius Chronicon II. 223. Die Begünstigung der Juden auf Kosten der Samaritaner ist aus einem Fragment des Hekatäos bei Josephus contra Apionem (II. 4. Haverck. II. S. 472) bekannt. Die interessante Stelle ist aber in ihrer gegenwärtigen Gestalt ganz unverständlich: Ἐτίμα γὰρ ἡμῶν τὸ ἔθνος (Ἀλέξανδρος), ὅτι διὰ τὴν ἐπιείκειαν καὶ πίστιν, ἣν αὐτῷ πάρεσχον Ἰουδαῖοι, τὴν Σαμαρεῖτιν χώραν προσέθηκεν ἔχειν αὐτοῖς ἀφορολόγητον. Sie erhält nur Sinn, wenn man die augenscheinliche Lücke nach αὐτοῖς ergänzt: etwa durch (καὶ τὴν γῆν αὐτῶν ἀφῆκεν) ἀφορολόγητον. Der talmudische Bericht (Joma 69) von den Aufreizungen der Samaritaner gegen die Juden und von den Strafen, die Alexander den erstern auferlegt, enthält also einen historischen Kern, nur ist die Zerstörung Samaria's durch Alexander verwechselt mit der Zerstörung Garizim's unter Johann Hyrkan. In Josephus (Alterth. XI, 8, 6) ist die Thatsache von der feindlichen Stellung Alexander's gegen die Samaritaner noch mehr getrübt.

7) Josephus XII, 4, 1 hat eine abrupte Notiz, die erst durch die Vorgänge unter Alexander Licht erhält. Er erzählt: Unter Onias II., Sohn Simon's des Gerechten, haben die Samaritaner den Juden viel Leid zugefügt und ihnen ihr Land abgeschnitten (τήν τε χώραν αὐτῶν τεμόντες). Das bezieht sich offenbar auf das zu Judäa geschlagene Grenzgebiet, das die Samaritaner ihnen wieder entrissen und bis zur Zeit der Hasmonäer behalten haben (vgl. 1. Makkab. 11, 34).

Schrecken. Ptolemäos nahm Jerusalem an einem Sabbat mit Sturm ein, und die Mauern Jerusalems, welche seit Nehemia's Zeit sehr fest waren, erlitten zum ersten Male seit dem Bestande des zweiten Tempels Breschen. Judäa kam erst wieder zur Ruhe, als es dauernd zu dem egyptischen Reiche geschlagen wurde. Alle diese Wandlungen erlebte Simon der Gerechte und hatte Gelegenheit sein Gottvertrauen zu bewähren, um nicht den Schlägen zu erliegen, und die Liebe zu seinem Volke zu bethätigen, um die Uebel zu mildern und die Wunden zu heilen, so viel an ihm lag.

Er sorgte für sein Volk
Und rettete es vom Fall[8])

singt der Dichter Sirach von ihm. Durch diesen Dichter erfahren wir auch, auf welche Weise Simon für sein Volk thätig war. Er befestigte Jerusalem[9]), das durch die Kriege gelitten hatte, damit es nicht wieder so leicht erobert werden könnte, wozu trübe Aussichten genug vorhanden waren. Auch den Tempel befestigte Simon, besserte die erlittenen Schäden aus und erhöhte die Grundfeste des Vorhofes[1]). Den Wasserbehälter im Tempel ließ er der Art erweitern, daß er einem Teiche glich[2]), um im Fall einer Belagerung die Einwohner vor Wassermangel zu schützen. Seit dieser Zeit hatte der Tempel stets Wasservorrath, was in einem heißen Klima, auf dem wasserlosen Boden Jerusalems von Beobachtern angestaunt wurde[3]).

---

8) Sirach 50, 4. Im Griechischen ist hier wieder eine Lücke, die sich aus der Vulgata und dem Syrer ergänzen läßt. Vor ἀπὸ πτώσεως muß es heißen: ἐῤῥύσατο αὐτὸν. Im Syrischen übrigens falsch ופצי עמא מן סנאא, richtiger Vulg. et liberavit eam (gentem) e perditione.

9) Das. Auch dieser Halbvers ist in seiner jetzigen Gestalt nicht ganz verständlich: ἐνισχύσας πόλιν ἐμπολιορκῆσαι; es muß heißen τοῦ μὴ ἐμπολιορκῆσθαι. Im Syrischen fehlt der Passus und die Vulgata hat ihn ungenau wiedergegeben: qui praevaluit amplificare civitatem.

1) Das. 50, 1—2.

2) Auch Vers 3 ist nicht ganz verständlich. Was soll das heißen: ἐν ἡμέραις αὐτοῦ ἠλαττώθη ἀποδοχεῖον ὑδάτων? Darf man für ἠλαττώθη vielleicht ἐπλατύσθη lesen? Der Syrer gibt den Sinn kurz wieder: חפר מבע. Für χάλκος ist die Variante λάκκος vorzuziehen, obgleich das auch noch nicht den rechten Sinn gibt.

3) Am ausführlichsten beschreibt die Wasserbehälter Tacitus (historia VI, 12). Fons perennis aquae, cavati sub terra montes, et piscinae cisternaeque servandis imbribus.

Wenn Simon auf diese Weise für die materiellen Interessen seines Volkes sorgte, die wichtige Hauptstadt und das Heiligthum in Vertheidigungszustand zu versetzen, so war er nicht minder von dem Gedanken des Judenthums durchdrungen, daß Israels Stärke nicht auf solchen Mitteln beruhe. „Auf drei Dingen besteht Israels Heil", so lehrt der von ihm erhaltene Kernspruch, „auf Beobachtung der Lehre (Thora), auf Versöhnung mit Gott vermöge der Gnadenmittel, die der Tempelcultus reicht (Abodah), und auf Liebesthätigkeit (Gemilat Chassadim)". Seine Frömmigkeit war geläutert, fern von asketischer Uebertreibung. Zu seiner Zeit, die voller Kriegsunruhen war und manche Uebel im Gefolge hatte, suchten, wie zur Zeit der Propheten, die Strengfrommen sich von menschlicher Gesellschaft zurückzuziehen und dem Nasiräergelübde zu weihen — der erste Ansatz zu der Secte der Assidäer. Simon liebte diese Art Askese nicht und protestirte dagegen dadurch, daß er nie die den Priestern gebührenden Stücke von Nasiräeropfern genießen mochte. Nur ein einziges Mal machte er eine Ausnahme zu Gunsten eines schönen Hirten, der sich ihm als Nasiräer vorstellte. „Warum willst du", fragte der Hohepriester den Jüngling mit reizendem Lockenkopfe, „warum willst du deinen Haarschmuck zerstören?" Darauf der Hirt: „Weil mich mein lockiges Haar beinahe zur Sünde der Eitelkeit verleitet hätte. Ich erblickte mich einst in einem klaren Wasserspiegel, und wie mir mein Bild entgegentrat, erfaßte mich der Gedanke der Selbstvergötterung; darum weihte ich mein Haar dem Herrn durch ein Nasiräergelübde." Bei diesen Worten küßte Simon den jungen Hirten mit sittenreiner Einfalt und sprach zu ihm: „O wenn es doch viele Nasiräer deines Gleichen in Israel gäbe!" [4])

Das religiöse Leben hatte damals die ganze Nation durchdrungen, wie es Esra angebahnt und Nehemia im Verein mit der großen Versammlung gekräftigt hatte. Während unter Nehemia das Volk im Allgemeinen die Sabbatruhe wenig beobachtete und sogar Feldarbeit zum Theil verrichtete, in Jerusalem sogar am Sabbat Wochenmarkt gehalten wurde, so hatte sich die Sache in Simon's Zeit schon ganz geändert. Agatharchides, ein

4) Nasir 3b. Jeruschalmi Nasir I Ende. Aus der letzten Stelle geht die Identität von Nasiräern und Assidäern hervor: חסידים הראשונים היו נזירין בנזיר.

zeitgenössischer griechischer Geschichtsschreiber, kann nicht genug die strenge Sabbatfeier der Juden anstaunen. „Die Juden sind gewöhnt, am siebenten Tage zu ruhen, tragen weder Waffen, noch verrichten sie Feldarbeit noch irgend welche Hantirung an diesem Tage, sondern beten den Tag über bis zum Abend, und als Ptolemäos Lagi die Stadt belagerte, hüteten sie nicht dieselbe, sondern ihr Gesetz“[5]).

Simon der Gerechte war als Hoherprieſter und Gesetzeskundiger Vorsitzender und thätiges Mitglied der großen Versammlung, welche die Kräftigung der Religiosität so wirksam durchsetzte, und hatte sicherlich Antheil an den Institutionen derselben, die wir nur zum Theil kennen. Ob aber erst unter ihm die Schriften der Propheten den Charakter heiliger Urkunden erhalten (erste Kanonsammlung) und also das sabbatliche Vorlesen aus den Propheten eingeführt worden, kann weder bejaht noch verneint werden. Vierzig Jahre soll Simon als Hoherprieſter und Wohlthäter seines Volkes fungirt und seinen Tod nach Vollendung des Gottesdienstes am Versöhnungstage voraus verkündet haben. Er pflegte nämlich beim Eintritt in's Allerheiligste an diesem Tage jedes Jahr eine Erscheinung in schneeweißen Gewändern zu bemerken, die ihn begleitete, und als er einst diese Erscheinung vermißte, schien ihm das ein Vorbote seines baldigen Ablebens. Er starb sieben Tage nach dem Feste (um 300). Die Nachwelt verehrte ihn als einen Heiligen und erzählte sich von ihm, bei seinem Leben seien die sichtbaren Gnadenzeichen Gottes niemals ausgeblieben. Nach seinem Tode begann der leichtsinnige Hellenismus allmälig einzudringen; schon sein Enkel, Joseph ben Tobia, war davon angefressen, und seine Urenkel gingen mit dem bösen Beispiel des Abfalls vom Judenthum voran und veranlaßten die Leidenszeit unter der Tyrannei des Antiochos Epiphanes. Nach Simon's Tod sollen die Frommen im Vorgefühl dessen, daß Entartung und Abtrünnigkeit der Söhne Israels bevorstehe, das Aussprechen des heiligen Gottesnamens außer Brauch gesetzt haben. Nur die Prieſter, wenn sie täglich zum Schlusse des Opferdienstes dem Volke vom Duchan herab den Segen ertheilten, oder wenn der Hoheprieſter am Versöhnungstage das Sünden-

5) Bei Josephus contra Apionem l. 22 Ende.

bekenntniß für sich, sein Haus und die Nation aussprach, bedienten sich des heiligen vierbuchstabigen Namens in gesammelter, andachtsvoller Stimmung[6]). Grätz.

---

# Briefe aus Süddeutschland.

## II.

Wir bezeichneten das Gesetz vom Jahre 1809 als einen Fortschritt in der Emancipationsfrage für unsere Glaubensgenossen in Baden, und wohl mit Recht. Das Gesetz ertheilte den Juden ferner die Befugniß Friedhöfe anzulegen, und gibt hierzu die geeigneten Vorschriften; es ordnete, oder vielmehr (da das Gesetz noch in Kraft besteht) ordnet die financiellen Verhältnisse der Gemeinden, räumt ihnen das Recht ein, die aus Staatsmitteln unterhaltenen Anstalten, insbesondere die Schulen, zu benutzen, und stellt den Eltern anheim, zwischen verschiedenen christlichen Schulen selbst zu wählen. Vom christl. Religionsunterricht sind die jüd. Kinder befreit, deren Eltern hingegen verpflichtet, für Ertheilung des jüd. Religionsunterrichtes zu sorgen. — Nach diesem Gesetze ist ferner, um Gemeinde- oder Bürgerrechte zu erlangen, ein bürgerlicher Nahrungszweig erforderlich; der Nothhandel berechtigt nicht dazu. Mit Schonung und Billigkeit wird jedoch auch hiervon gesprochen; das erwähnte Gesetz sagt hierüber wörtlich: „Zu dem rechtlichen Handel wird derjenige Nothhandel nicht gerechnet, womit sich seither vorzüglich die jüd. Nation aus Mangel der Gelegenheit zu einem freien Gewerksfleiße häufig abgegeben hat, und womit sie nur ein unhinlängliches Auskommen gewöhnlich sich erwerben konnte, das nachmals

---

6) Dieser Punkt bedarf noch der Untersuchung. Im Talmud (Joma 39 b) heißt es, nach Simon's Tode habe man aufgehört, das Tetragrammaton beim Priestersegen zu gebrauchen: ונמנע אחי הכהנים מלברך בשם. Allein diese Lesart kann nicht richtig sein, denn wir wissen aus der Mischna (Sota 38a), daß während der ganzen Zeit des zweiten Tempels das Tetragrammaton beim Cultus in Gebrauch war (vgl. Kidduschin 71 a). Besser scheint mir daher die Lesart der Tosifta (Sota c. 13) sich zu empfehlen: משמת שמעון הצדיק פסקו מלברך בשם, d. h. nur außerhalb des Tempels (בגבולין) hörte man auf, sich des Gottesnamens zu bedienen. Die Substituirung des Namens Adonai für das Tetragrammaton beim Lesen der heiligen Schrift würde sich demnach aus der Zeit nach Simon dem Gerechten datiren, ein sehr wichtiges bisher übersehenes Moment. Ich bitte die Fachmänner, diesem Punkte ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden, da ich mir nicht traue, die Schwierigkeit gelöst zu haben.

sie zu unerlaubter Gewinnsvermehrung geneigt machen mußte." — Jeder Israelit mußte in Folge des mehrerwähnten Gesetzes einen erblichen Familiennamen annehmen; gleichzeitig wurde der entwürdigende Judeneid aufgehoben und dem christl. Eid, mit Ausnahme des confessionellen Momentes, nach Inhalt der Formel und der Art der Ablegung gleichgestellt; diese Formel wurde aber erst im J. 1813 veröffentlicht und ist die Eidesleistung der Juden gegenwärtig nicht unterschieden von der der Christen.

Dieses Gesetz besteht, wie erwähnt, noch immer in Kraft. — Mit Bedauern erwähnen wir den § 37 der Verfassungsurkunde vom 22. August 1818, welcher bestimmt, daß zum Abgeordneten nur der Staatsbürger (ohne Rücksicht auf Wohnort) gewählt werden kann, der „einer der drei christlichen Confessionen angehört". Ebenso können Juden nicht zu Gemeinderäthen und Bürgermeistern gewählt werden; doch sind sie zu Wahlmännern (zur Wahl der Abgeordneten) und für den Ausschuß des Gemeinderaths, sowie auch zu dem Amte eines Geschwornen wählbar. Unter Letzteren finden sich häufig Juden, so wie auch einige im Staatsdienste Anstellung gefunden; wir nennen beispielsweise Dr. Weil, Prof. in Heidelberg, Dr. Wallerstein, Regimentsarzt in Konstanz und Marx, Kasernenverwalter in Rastadt. — Jüdische Advokaten sind in Mannheim 4, in Carlsruh 4, in Bruchsal 3, in Eppingen 1 und in Freiburg 1. — Zu der obigen Dissonanz in der Verfassungsurkunde muß hinzugefügt werden, daß auch das neue Gemeindegesetz den Juden nicht günstig ist, indem es ausdrücklich erklärt, daß dasselbe auf Juden keine Anwendung finde, was namentlich darin belästigend ist, daß die Juden kein freies Anzugrecht haben und daß selbst dann, wenn sie die erforderlichen gesetzlichen Eigenschaften besitzen, ihre Aufnahme dennoch vom Gemeinderathe und vom Amte abhängig ist.

Kommen wir nun zur Darstellung der religiösen und cultuellen Zustände unserer badischen Glaubensbrüder. Zwischen den extremen Richtungen auf dem religiösen Gebiete der Gegenwart wandeln die badischen Gemeinden einen langsamen, besonnenen und deshalb sichern Gang der Reform; die Ueberstürzung auf der einen und die felsengleiche Bewegungslosigkeit auf der andern Seite, die anderwärts zu nur allzugerechten Klagen veranlassen, sind in Baden nirgends anzutreffen, obwohl auch hier eine völlige Uebereinstimmung der gottesdienstlichen Reform für sämmtliche, selbst nur für alle größeren Gemeinden noch nicht erzielt ist und sogar nicht allenthalben angestrebt wird. Jene friedliche, allmälige Entwickelung der Cultusreform findet ihre normirende Bestimmung in der mäßigen Tendenz des Oberraths, resp. in der mäßigen

Richtung seines geistlichen Mitgliedes. Der sel. Epstein, wie sein würdiger Nachfolger waren und sind der excentrischen Reform abhold, dahingegen günstig der durch das richtig verstandene Bewußtsein der Zeit unabweislich gewordenen Fortbildung und Veredelung des Gottesdienstes. Schon 1824 sind manche Mißbräuche, wie z. B. das Mizwoth-Versteigern, das Malkoth-Schlagen, das Hamanconcert, die unmelodische Hoschanoth-Entblätterung u. a. m. vom Oberrathe verboten, während andrerseits kleine Verbesserungen, wie das deutsche Gebet für den Landesfürsten, eingeführt worden. Ueberhaupt befolgte Epstein den weisen Grundsatz, dem kundgegebenen Streben der Gemeinden nach Cultusverbesserung kein Hinderniß in den Weg zu legen, und überwachte nur mit Vorsicht und Mäßigung den Entwickelungsgang, den Fortschritt begünstigend, das Ausschreiten behindernd. — In manchen Fällen ertheilte zwar der Oberrath keine ausdrückliche Genehmigung, duldete aber stillschweigend die in manchen Gemeinden vorgenommenen Reformen; so hatte schon vor Jahren Rabb. Willstätter (früher in Bühl, jetzt in Gailingen) mehrere Piutim und das Kol-Nidre-Gebet, und ebenso Schott (früher in Randegg, jetzt in Bühl) die letztere Gebetformel abgeschafft, was vom Oberrath genehmigt wurde, während die schon 1847 von Präger (in Bruchsal, jetzt in Mannheim) unternommene Abschaffung der Piutim und die für Sabbat und insbesondere für den Gottesdienst am 9. Ab eingeführten Reformen vom Oberrathe weder verboten noch genehmigt wurden. Erst mit der Einführung der neuen Liturgie in der Mannheimer Synagoge seit dem Jahre 1855 nimmt die Reformbestrebung in Baden eine größere und regere Entfaltung, und bildet somit den Ausgangspunkt einer neuen Epoche für die Cultusentwickelung jenes Landes. Es mag daher ein kurzer Rückblick auf die Entstehung der Mannheimer Liturgie nicht überflüssig erscheinen. Im September 1854 wurde Präger als Stadtrabbiner nach Mannheim berufen, welche Stelle er am 8. Juni 1855 antrat. Gleichzeitig wurde der Bau der prachtvollen Synagoge unternommen, der bei einem Kostenbetrag von nahe an 100,000 Fl. glücklich vollendet wurde. In diesem herrlichen, fast überschwänglich ausgeschmückten Gotteshause sollte ein entsprechender Gottesdienst hergestellt werden, wobei als die beiden Hauptmomente die Einführung der Orgel und die Abänderung der bisher üblichen Liturgie bezeichnet wurden. Gegen Beides erhob sich innerhalb der Gemeinde eine Opposition von 21 Mitgliedern, was die Berufung der Religionsconferenz nothwendig machte. Betreffs der Einführung der Orgel erhob sich in der Conferenz die größtmöglichste Meinungsverschiedenheit: Fürst erklärte die Orgel für zulässig, die am

Sabbat selbst von einem Israeliten gespielt werden dürfe, wobei nur (eine reservatio mentalis war immer ein beliebtes Hinterpförtchen) das Verlangen der Gemeinde das Hauptagens bildet; Schott verneinte die Erlaubniß zur Betheiligung eines Israeliten beim Spiel der Orgel, gestattete aber deren Einführung, wenn ein Nichtjude dieselbe spiele, und Geismar endlich verbot die Einführung selbst. Der Oberrath genehmigte die mittlere Ansicht, nachdem noch zuvor 300 Mitglieder der Mannheimer Gemeinde in einer Gegenerklärung für die Orgel sich ausgesprochen. Betreffs der Liturgie entschied jedoch der Oberrath in mehr conservativem Sinne; er restituirte viele Gebetstücke, welche Präger in seinem, für die Mannheimer Synagoge angelegten Gebetbuche ausgelassen hatte, obschon dieses Gebetbuch unter allen in den letzten Jahren in so horrender Ueberfluthung erschienenen Gebetbüchern gerade durch seinen Conservatismus sich auszeichnet. Die תפלות חובה sind durchgängig beibehalten, sämmtliche Stellen messianischen Inhalts und den Opfercultus betreffend sind geblieben, ja sogar die rituellen Vorschriften des Schulchan Aruch sind wie in den frühern Tephilot an gehöriger Stelle eingeschaltet worden; nur die deutsche Uebertragung der Gebete ist eine freie, und insbesondere das deutsche Element während des Gebetes stark angewendet. Die hebr. Gebete werden responsorienweise vorgetragen. Nachdem nun das nunmehr completirte Gebetbuch vom Oberrathe genehmigt wurde, trat die Mannheimer Liturgie in's Leben, und ich halte es für meine Pflicht, über den Erfolg derselben getreulich zu berichten. Sie werden wohl in den Zeitungen gelesen haben, daß der Großherzog von Sachsen-Weimar nebst Gefolge, sowie der weimarische Erbprinz nebst Gefolge während des ganzen Gottesdienstes am Freitag Abend in der Mannheimer Synagoge jüngst verweilten; auch ist der Besuch von Nichtisraeliten und ihre thatsächliche Theilnahme am dortigen Gottesdienste fast zur stehenden Erscheinung geworden, denn die aus mehr als hundert Gasflammen bestehende Beleuchtung des prachtvollen Tempels, die imposanten Töne der vollen Orgel, die Mitwirkung eines 90stimmigen Chors und die pünktlichste Ordnung des Aufstehens und Sitzens bilden in der That ein Ensemble aller zur Andacht erforderlichen Momente, wie es wohl nicht bald in einer andern Synagoge anzutreffen sein möchte. Mehr aber als jene Erscheinung muß eine andere erfreulich und tröstend anerkannt werden: das allmälige Schwinden des Indifferentismus! Es sind gegenwärtig in jener Gemeinde nicht blos alle Parteien friedlich und einig in eine einzige verschmolzen — wahrlich keine häufige Erscheinung in der sonst so zerklüfteten Gegenwart —, sondern auch manches dem Judenthum fremdgewordenes

Glied fügt sich von neuem an den Körper und folgt willig der bewältigenden Anziehungskraft des neuen Gottesdienstes. Es ist thatsächlich, daß Leute, die seit 30 Jahren keine Synagoge besuchten, jetzt zu den regelmäßigen Besuchern derselben gehören: Facta loquuntur! — Es konnte daher nicht fehlen, daß die intensive Kraft der mäßigen und entsprechenden Reform auch nach außen hin ihre Wirkung äußern mußte, und sind es insbesondere Heidelberg und Bühl, wo in jüngster Zeit eine Veredelung des Gottesdienstes erfolgte. In der erstern Synagoge befindet sich sogar ein orgelähnliches Instrument, während die letztere Gemeinde mit einiger Abänderung das Mannheimer Gebetbuch angenommen hat. Es liegt mir ein vollständiger Bericht über die gottesdienstliche Ordnung in jener Gemeinde vor, aus dem ich aber nur hervorhebe, daß der thätige Rabbiner Schott außer vielen andern entsprechenden Reformen auch die eingeführt, daß er statt der bekannten 15 Psalmen an jedem Sabbat nur einen Schir ha-Maalot mit Anlehnung an den correspondirenden Inhalt der Sidra vorher erklärt, der alsdann zwischen Vorbeter und Gemeinde in feierlicher Weise recitirt wird, ein Verfahren, das Nachahmung verdient.

Bevor wir nun von dem schönen Baden Abschied nehmen, um, so Gott will, bald wieder in einem andern Lande uns zu begegnen, sollen hier zum Schlusse noch einige Mittheilungen über mehrere mir zur Kenntniß gelangte Legate und Stiftungen in Baden gemacht werden. In Mannheim besteht 1) die Lemle-Moses-Klausstiftung mit einem Kapitalstock von 100,000 Fl. In einem eigenen Hause wohnt der Primator, der mit vier Rabbinen, fünf Betern und einem Vorsänger aus dem Fond besoldet wird. — 2) Die Elias Hajumi'sche Stiftung besitzt ebenfalls ein Haus und besoldet zehn Klausrabbiner. — Außerdem sind daselbst mehr als zwanzig Stiftungen, theils zur Ausstattung armer Mädchen, theils zur Ausstattung verwaister Dienstboten, sowie andere Unterstützungen, wie Holzvertheilung u. s. w. Der dortige Hospitalverein und der Krankenunterstützungsverein hat je ein Kapital von 30,000 Fl. Aus anderen Gemeinden sind mir nur noch die zehn Stiftungen in Bruchsal bekannt, die zusammen ein Kapital von 10,000 Fl. besitzen und deren Nutznießung größtentheils dem Rabbiner zufließen; eine derselben gibt dem Rabbiner die Dienstwohnung. — Ich bedauere diese Rubrik aus Mangel an Nachrichten nicht ausführlicher besprechen zu können. So sehen wir in diesem Theile Deutschlands das befriedigende Verhältniß unserer Glaubensbrüder, das bei allen Wünschen, die namentlich in politischer Beziehung noch übrig bleiben,

dennoch gegen die Lage unserer Brüder in vielen anderen Theilen unseres Gesammtvaterlandes beneidenswerth erscheinen muß.

# Wissenschaftliche Aufsätze.

## Die große Versammlung (Kenesset ha-gedola), ihre Geschichtlichkeit, Zahl, Bedeutung, Zeit und Leistung.

(Schluß.)

III. Zeit oder Beginn der großen Versammlung. Die Erörterung der Zeitfrage soll zunächst die von Krochmal und Andern aufgestellte Annahme widerlegen, daß Esra ebenfalls zur großen Versammlung gehörte, oder daß er gar Mitbegründer derselben gewesen sei. Diese Annahme ist auf Nichts gestützt. In dem Register der Mitglieder findet sich Esra's gefeierter Name nicht, und schwerlich ist der Name des Schöpfers der Soferim ausgefallen. Es gibt indessen einen positiven Beweis dafür, daß die große Versammlung erst ganz zum Schluß von Nehemia's Wirksamkeit stattgefunden, zu einer Zeit, als Esra bereits hingeschieden war. Nehemia ist bekanntlich zweimal von Susa nach Jerusalem gekommen, um die gestörte Ordnung wiederherzustellen: im zwanzigsten Jahre des Artaxerxes (446) und nach dessen zweiunddreißigstem Regierungsjahre (430—28). Bei seiner zweiten Rückkehr fand er Judäa in großer innerer Zerrüttung. Seine Schöpfung war aufgelöst, wieder waren intime Beziehungen zwischen den Patriciern und den Judenfeinden Sanballat und Tobia angeknüpft, namentlich war die Sabbatruhe durch Landbau und Geschäftsbetrieb vielfach gestört. Waren damals schon die Beschlüsse der großen Versammlung in Wirksamkeit? Es ist gar nicht denkbar, daß nach einem solchen feierlichen Bündnisse Uebertretungen wieder eingerissen sein sollten. Umgekehrt muß man sich das Verhältniß denken; weil Nehemia den Verirrungen und dem Unfug der Mischehen, der Sabbatentweihung und Tempelvernachlässigung ein für allemal steuern wollte, ließ er die große Versammlung zusammentreten und erhob alle diejenigen Punkte zu Beschlüssen, gegen welche so oft gefehlt worden war. Die Stellung des Kapitels (10) über die Versammlung hat die Forscher irregeleitet, dieses Factum vor Nehemia's zweiter Rückkehr anzusetzen, ohne zu bedenken, daß der Pragmatismus der aufeinanderfolgenden Thatsachen räthselhaft bliebe, und daß das Buch Nehemia nicht nach einem chro-

nologischen Faden angelegt ist[1]). — Das Zusammenberufen der großen Versammlung gehört aller Wahrscheinlichkeit nach zu Nehemia's letzten

1) Die Aufeinanderfolge der Kapitel in Nehemia, die den Exegeten so viel Schwierigkeiten gemacht, scheint nach folgendem Plane angelegt zu sein. Daß der Verf. der Chronik auch Nehemia geschrieben hat, gilt jetzt als ausgemachte Thatsache. **Bis Cap. 7, 5 hat der Sammler Nehemia's Denkwürdigkeiten wörtlich aufgenommen. Von da ab folgen Urkunden bis c. 12, 26.** 1) Das Verzeichniß der heimgekehrten Exulanten, herbeigezogen aus der Veranlassung, weil Jerusalem dünn bevölkert war und Nehemia Bewohner herbeiziehen wollte, dazu aber das Stammverzeichniß brauchte (7, 6 bis Ende). 2) Das denkwürdige Referat über Esra's Thätigkeit: Vorlesung des Gesetzes und Entlassung der fremden Weiber (c. 8 u. 9). Diese Capitel fallen in Esra's Zeit, wie es Esra Apocryphus richtig angesetzt hat. Dieses Apokryphon läßt auf den Schluß von Esra unmittelbar das Capitel 8 aus Nehemia folgen (E. Apocr. 9, 36—37). Man ist aber auch dazu innerlich genöthigt. Man vergegenwärtige sich nur die Situation. Esra wandert aus Babylonien ein mit dem ausgesprochenen Zwecke, das Volk im Gesetze zu belehren (Esra 7, 10; 25). Wie er in Jerusalem eintrifft, findet er die Colonie durch Mischehen zerrüttet. Nach langer Vorbereitung setzt er Commissionen ein, die den Umfang der Mischehen untersuchen sollen. Das Ergebniß der Untersuchung wird mitgetheilt, und damit schließt das Buch Esra ab. Ist hier wirklich das Ende? Hat Esra also nichts gethan, um die Mischehen auflösen zu lassen, und das Volk durch Vorlesung aus dem Gesetze zu belehren? Hat er damit 13—15 Jahre gewartet, bis Nehemia ebenfalls eingewandert war? Ist das denkbar? So müßte man sich das Sachverhältniß denken, wenn Neh. c. 8 u. 9 in die Zeit von Esra's und Nehemia's **gemeinsamer Wirksamkeit** gehörten. Zieht man aber die beiden Capitel zu Esra, so ist Alles in bester Ordnung. Am 1. Tebet (458), 5 Monate nach Esra's Einwanderung, begann die Thätigkeit der Commissionen wegen der Mischehen, und sie vollendeten ihre Arbeit im Nissan (Esra 10, 16—17). Den Sommer über konnte wegen des Feldbaues nichts in der Sache geschehen. Erst im Tischri versammelte sich das Volk in Jerusalem, wurde von Esra durch Vorlesen aus dem Gesetze zu dem schweren Opfer vorbereitet, und nach dem Feste (24. Tischri) schritt es während eines feierlichen Gottesdienstes mit Sündenbekenntniß zur Auflösung der Mischehen. Diese Aufeinanderfolge der Begebenheiten **hat auch Josephus** (Alterth. XI, 5, 4—5), und da er nicht der Mann war, diesen Pragmatismus zu combiniren, so müssen ihm die Quellen in dieser Ordnung vorgelegen haben. (Ueber den schwierigen Vers N. 8, 9 vergl. LXX und Esra Apocr. 9, 49.) Folglich ist c. 8, 9 ein älteres Actenstück, das nicht mit c. 7 in einer ältern Quelle zusammenhing. 3) C. 10 über die große Versammlung ist aber ebenfalls eine Urkunde, aber aus der spätesten Zeit und von dem Chronisten hierher gezogen, weil durch die große Versammlung die Verirrung der Mischehen gründlich abgethan war. 4) C. 11 ist ebenfalls ein Actenstück über die Ansiedelung der Familien in Jerusalem, hier eingefugt, weil Nehem. daraus den Maßstab entnahm, wie Jerusalem bevölkert werden konnte. 5) C. 12 ist selbstredend ein Actenstück, und zwar ein genealogisches. Erst

Thaten, und zwar zur Zeit als Artaxerxes bereits todt war; sonst hätte Nehemia nicht dauernd in Jerusalem bleiben können, da er auch zum zweiten Male nur auf Urlaub abgereist war, mit dem Versprechen wieder zurückzukehren. Die große Versammlung ist also nicht vor dem Jahre 424 zusammengetreten, ungefähr 20 Jahre nach Wiederherstellung der Mauern, 35 Jahre nach Esra's Auswanderung. Dieser war also damals schon mit dem Tode abgegangen, darum kommt sein Name im Register der Mitglieder nicht vor.

IV. Fernere Leistung der großen Versammlung. Selbst wenn wir keine bestimmte Nachricht über die Fortdauer der großen Versammlung nach Nehemia hätten, könnten wir es aus der Natur der Sache schließen. Ist einmal der Impuls zu einem so großartigen Acte mit legaler Form gegeben, der sicherlich nicht so leicht zu Stande gekommen war, so wirkt ein solcher Aufschwung progressiv fort. Bei wichtigen Anlässen, wo es galt das Religiöse zu kräftigen, werden die Volksvertreter, die patricischen Repräsentanten der Ahroniden, Leviten und Israeliten zusammengetreten sein, um die von den Soferim ausgegangenen Vorschläge zu sanctioniren und in ihren Kreisen zu bethätigen. Das ist der Segen gemeinsamen Wirkens, daß es electrisch zündet und den Einzelnen begeistert, Schwäche und Bedenklichkeit zu überwinden. Wenn nicht eine Versammluug von Volksvertretern die religiösen Angelegenheiten von Nehemia's Tod bis über Simon den Gerechten hinaus wahrgenommen hätte, so begreift man nicht, wie das Judenthum unter den steten Reibungen mit den Samaritanern nicht bis zur Unkenntlichkeit verkümmert ist. Die Scheidewand zwischen Judenthum und Samariterthum ist in dieser Zeit erst aufgeführt worden. Wer stand damals vor dem Bruche, wenn nicht eine Versammlung! Die Hohenpriester von Eljaschib bis Onias I. waren, so viel wir wissen, ganz unbedeutend, einige derselben gar verworfen, und von hervorragend thatkräftigen Männern weiß die Geschichte des Jahrhunderts nach Nehemia gar nichts. Anstatt der Verkümmerung nehmen wir aber gerade in diesem Jahrhundert ein fröhliches Gedeihen des Judenthums wahr. Von den Schwankungen und Verirrungen, wie sie unter Zerubabel, Esra und Nehemia vorkamen, ist in dieser Zeit keine Spur mehr vorhanden. Die Thora und die Gebote Gottes stehen als Pathos der Zeit oben an. Die alte Sammlung der Sprüche Sirachs, welche die

mit c. 12, 27 setzt der Chronist die Geschichtserzählung fort, von der Einweihung der Mauern Jerusalems. Wie c. 12 chronologisch jünger ist, als das später Erzählte, eben so c. 10.

Volksstimmung in der vorsimonischen Zeit reflectirt, athmet begeisterte Anhänglichkeit an die Thora[2]). Wer hat die Begeisterung geweckt und gefördert, wenn nicht eine Versammlung, ähnlich der von Nehemia zusammengerufenen? Ist von diesem Gesichtspunkte aus die Fortdauer der großen Versammlung ein geschichtliches Postulat, so wird sie durch unzweideutige Zeugnisse unwiderleglich bestätigt. Der mahnende Spruch, der von der ecclesia magna tradirt wird: Gelassenheit beim Rechtssprechen zu beachten, Jünger auszustellen und Umzäunungen um das Gesetz zu machen, reflectirt augenscheinlich das innere Treiben der sopherischen Zeit, und die Authenticität desselben ist nicht in Abrede zu stellen. Die Tradition kennt auch noch die Fortsetzer der großen Versammlung (שיירי אנשי כנסת הגדולה), die bis Simon den Gerechten (um 300) wirksam waren. Gewisse Anordnungen werden ausdrücklich auf die große Versammlung zurückgeführt, und bei näherer Betrachtung können sie nur in dieser Zeit eingeführt worden sein. Diese Anordnungen bilden vier Rubriken:

1) Sammlung kanonischer Schriften;
2) Abfassung des Buches Esther;
3) Einführung der Formeln für Gebete und Eulogien und
4) Gründung von Lehrhäusern.

1) Die Kanonsammlung. Es ist bekannt, daß eine Boraitha (Baba Batra 15) die Aufnahme der 12 kleinen Propheten, Daniels und Jecheskels in den Kanon der großen Versammlung zuschreibt (das Wort כתבו ist hier im uneigentlichen Sinne als Sammeln gebraucht). Abot di R. Nathan (c. 1) will sogar wissen, daß Salomons Schriften: Sprüche, hohes Lied und Kohelet, durch die Bemühung der großen Versammlung dem Kanon einverleibt worden seien. Wenn diese Angabe auch unrichtig ist, indem die Kanonicität dieser Schriften ein Differenzpunkt der schammaitischen und hillelischen und noch späterer Tanaim war, so beweist diese Nachricht so viel, daß man gewöhnt war, die Kanonsammlung mit der großen Versammlung in Verbindung zu bringen[3]). Das zweite Maccabäerbuch hat etwas Aehnliches; es hat etwas lauten gehört, weiß aber nicht rech' was. Es berichtet, Nehemia habe

2) Vergl. Sirach 2, 16; 7, 29; 9, 15; 10, 19; 15, 1, 15; 19, 17; 21, 11; 23, 23, 27 und namentlich c. 24 das Lob der, der Thora entströmenden Weisheit.

3) Auch Jecheskel's Aufnahme wird aus diesem Grunde der großen Versammlung beigelegt, weil man es später apocryph machen wollte (Sabbat 16a), und es sollte damit dessen unstreitige Kanonicität ausgesprochen werden. Raschi's Erklärung wird schon von Tosaphot widerlegt.

die heilige Bibliothek angelegt und darin aufgenommen die Bücher der Könige, der Propheten, Davids und die Briefe der Könige über die Opfer (?): ὡς καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην (Νεεμίας) ἐπισυνήγαγε τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθημάτων (12, 13). Dieſe Notizen wollen verſtanden ſein, ſie ſcheinen Wahres und Falſches zu enthalten. Es geht daraus mit Sicherheit hervor, daß die große Verſammlung ſich mit Kanoniſiren von Schriften beſchäftigt hat, aber es kann ſich weder auf den Pentateuch — deſſen Göttlichkeit von jeher anerkannt war — noch auf die Hagiographen beziehen, von denen einige wahrſcheinlich erſt ſpäter entſtanden ſind, andere viel ſpäter noch nicht als kanoniſch anerkannt waren. Der jüngere Sirach kennt noch nicht einmal den Ausdruck כתובים und umfaßt ſie unter dem allgemeinen Namen „die übrigen Schriften": τὰ ἄλλα (Prolog zu Sirach). Auch der Umſtand, daß man in Alexandrien ſich Zuſätze zu Eſra, Eſther, Daniel erlaubt hat, beweiſt, daß dieſe Bücher damals noch kein kanoniſches Anſehen hatten. Die Kanonſammlung der großen Verſammlung kann ſich demnach nur auf die Propheten erſtreckt haben, d. h. auf die Schriften Joſua, Richter, Samuel und Könige, deren Verfaſſer als prophetiſch inſpirirt angeſehen waren — daher ihr Name „ältere Propheten" — und auf die eigentlichen 3 großen und 12 kleinern Propheten. Welcher Zweck ſollte aber dem Sammeln der Propheten zu Grunde gelegen haben?

Jeder Kanonabſchluß — ſo weit uns die Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanons belehrt — ſetzt eine Oppoſition voraus. Entweder ſollen durch Kanoniſirung Schriften als heilig angeſehen werden, die eine Partei verwarf (wie das tridentiniſche Concil die von den Lutheranern verworfenen Schriften ſanctionirt hat), oder es werden Schriften aus dem Kreiſe des Heiligen ausgeworfen, die eine Partei als heilig verehrt. Das Letztere findet nur in einer ſchreibſeligen Zeit ſtatt, wenn, wie in der chriſtlichen Kirche der erſten Jahrhunderte, die heilige Schriftſtellerei wucherte, und die Gemeinden gierig jede derartige Schrift ohne viel zu prüfen aufnahmen. Dieſes Motiv wird ſchwerlich die große Verſammlung bewogen haben, den Kanon abzuſchließen; die Zeit war nicht productiv. Folglich hat die ecclesia magna, falls ſie thatſächlich nach dieſer Seite hin thätig war, nur einer Oppoſition entgegentreten wollen, welche die Heiligkeit der Propheten angezweifelt oder gar nicht anerkannt hat. Hier ſtehen wir mit einem Male bei den Reibungen zwiſchen Judenthum und Samariterthum, die, wie geſchichtlich bekannt iſt, nach Nehemia's Tode ſtattgefunden haben.

Nehemia hat bekanntlich im Verein mit den „Alten" den Hohenpriestersohn Manasse aus Judäa verbannt, weil derselbe die Ehe mit Sanballats Tochter nicht auflösen mochte. Sanballat hat sich in Folge dessen die Erlaubniß erwirkt, auf Garizim einen Tempel zu bauen, in welchem Manasse als Hoherpriester fungirte. Mehrere unzufriedene Juden schlossen sich bei dieser Gelegenheit den Samaritanern an und wurden dafür von Sanballat mit Gütern und Ehrenstellen belohnt. Um ihren Abfall zu beschönigen und zu legalisiren, erfanden die Apostaten das Dogma von der uralten Heiligkeit Garizims, das schon Mose als Altarstätte bestimmt, auf dem auch Josua einen Tempel erbaut habe. Eli und Samuel hätten gegen das Gesetz das Heiligthum nach Siloh verlegt, an dessen Stelle später Jerusalem getreten (vgl. liber Josuae Samaritt. edit. Jynbol. c. 40. 43 und Kirchheim Karme Schomron S. 37). Um das Dogma von der Heiligkeit des Tur-Berich (Berg des Segens) zu behaupten, mußten die Samaritaner consequent die Propheten verwerfen, aus dem einfachen Grunde, weil diese voll sind von der Heiligkeit Jerusalems[4]), und noch bis auf den heutigen Tag erkennen die Samaritaner die Propheten nicht als inspirirte Schriften an. Was mußte jüdischerseits gegen diese Verwerfung der Propheten und mithin Jerusalems geschehen, zumal die Scheidewand zwischen Samaritanern und Juden noch nicht vorhanden war, und das Volk hin und her schwankte? Die Heiligkeit Jerusalems und die Göttlichkeit der Propheten stand in Gefahr, dem Volke abhanden zu kommen. Diese Rücksicht scheint die Sopherim und die Männer der großen Versammlung veranlaßt zu haben, die prophetischen Schriften zu kanonisiren, und ihnen eine dem Pentateuch ähnliche Heiligkeit zu vindiciren. Die ältern Propheten waren aber längst aus alten Sammlungen und den Jahrbüchern der Könige Israels und Juda's zusammengetragen und galten als Schriften von Propheten. Jesajas, Jeremias und Jecheskel standen längst in hoher Gunst; nur die 12 kleinen Propheten waren wenig bekannt, und die große Versammlung zog auch sie in den Kreis der heiligen Literatur und schloß hiermit den prophetischen Kanon ab. Der hagiographische Kanon ist erst einige Jahrhunderte später abgeschlossen worden.

Allein mit der bloßen kanonischen Anerkennung der Propheten war wenig gewonnen, das Volk von deren Heiligkeit nachhaltig zu über-

4) De Wette in Einleitung zur Bibel § 17 und Andere haben den wahren Grund von der Verwerfung der Propheten von Seiten der Samaritaner verkannt. Nicht einmal das Buch Josua erkennen sie an, denn ihr Buch Josua hat mit dem kanonischen nur den Titel gemein.

zeugen. Man mußte sich nach einem stärkern Mittel umsehen. Konnte etwas nachdrücklicher wirken, als auch aus den Propheten öffentlich vorzulesen? Dadurch konnte das Volk gewöhnt werden, die Propheten, dem Pentateuch gleich, für heilig zu halten. Die große Versammlung scheint zu gleicher Zeit mit dem Abschluß des prophetischen Kanons auch die Perikopenvorlesung aus den Propheten (Haftora) eingeführt zu haben. Indem Stücke aus den Propheten — gleichviel welche — zum Schlusse der Pentateuchvorlesung recitirt und interpretirt wurden, wurden sie hiermit in den Rang heiliger Schriften erhoben, und dem Dogma der Samaritaner war entgegengewirkt. Dieses Motiv von der Entstehung der Haftoras ist jedenfalls plausibler, als jenes, daß sie erst während der Verfolgung des Antiochos Epiphanes zum Ersatz der verbotenen Thoravorlesung in Gebrauch gekommen wären. Dieser Erklärungsgrund ist auch gar nicht stichhaltig; denn weder wurden sämmtliche Pentateuchrollen damals zerstört, noch wird der Feind gerade die Propheten verschont haben. Die Sammlung des prophetischen Kanon und die Einführung der Haftoras können daher füglich auf die große Versammlung zurückgeführt werden. Die Hagiographen wurden nicht zu Haftoras verwendet, weil man ihnen damals keinen heiligen Charakter beilegte, nicht einmal den Psalmen, die damals, wie bei uns die Pijutim, als Erzeugnisse frommer dichterischer Gemüther, aber nicht als Eingebungen der Inspiration betrachtet wurden. —

Sobald die Propheten dem öffentlichen Gebrauche übergeben wurden, mußte der Text massoretisch fixirt werden. Wie Esra mit dem Pentateuch verfuhr, daß er die Orthographie (מקרא סופרים) feststellte, überflüssige Conjunctionen (עטור סופרים) wegschaffte, Anthropopathien (תקון סופרים) umsetzte, das Keri vom Ketib unterschied und anderes mehr, so machten es seine Nachfolger mit den Propheten. Aber hier war mehr zu thun, weil deren Text weniger überwacht war als die Thora. Während im Pentateuch das Keri sich blos auf Euphemismen, Umsetzung von Archaismen in gangbare Formen (נערה, היא) erstreckt und nur selten den Sinn ändert (zweimal לא für לו), war der Umfang der Verbesserungen bei den Propheten größer. Dazu kommen noch, was im Pentateuch gar nicht vorkommt, Ergänzungen (קרין ולא כתיב) und Auslassungen (כתיב ולא קרין). Dieses war unstreitig das Werk der Soferim im Jahrhundert nach Nehemia.

2) Die Abfassung der Estherrolle. Krochmal hat in der Abhandlung über den Kanon (Kerem chemed V. 74 f.) den Punkt zur Gewißheit erhoben, daß die Erinnerung, die sich an das Purimfest knüpft, erst später, d. h. während der Epoche der großen Versammlung

niedergeschrieben wurde. Daß dieses noch während der Perserherrschaft geschehen ist, lehrt die naturtreue Schilderung des persischen Hoflebens im Buche Esther, das sicherlich in der nachalexandrischen Zeit nicht so sehr bekannt war. Ewald irrt, wenn er die Abfassung Esther's in die macedonische Epoche verlegt.

3) Die Einführung von Gebetformeln und Eulogien. Ohne Zweifel ging die Fixirung des Gebetes von der großen Versammlung aus. Zur Maccabäerzeit bestanden bereits Bethäuser (vergl. 1. Maccab. 3, 46). Bethäuser setzen aber fixirte Gebete voraus. Auch die alte Sirach'sche Spruchsammlung, die älter als Simon der Gerechte ist, scheint schon formulirte Gebete zu kennen und warnt, „das Gebet nicht zu ändern“ [5]). Die uralten Gebetformeln, an welche sich später wie an einen Grundstock Bestandtheile angesetzt haben, waren bekanntlich das Schemá (vielleicht auch der Dekalog) und 6 Eulogien mit der Keduscha (תפלות); dem Schema ging eine Eulogie über das Licht voran (פורס על שמע) [6]). Für die Sabbate und Festtage wurde eine Eulogie, die Heiligkeit des Tages betreffend (קדושת), und am Ausgang der Feier eine andere (הבדלות) hinzugefügt. Die Einführung dieser einfachen Formeln führt der Talmud mit Recht auf die große Versammlung zurück.

4) Die Gründung von Lehrhäusern. Wenn die große Versammlung in einem authentischen Spruche den nachfolgenden Geschlechtern empfiehlt, „viele Jünger auszustellen“, so wird sie es ihrerseits nicht an Lehrthätigkeit haben fehlen lassen. In der syrischen Zeit hatte das Lehrhaus schon einen ausgeprägten Namen (בית ועד), ein Beweis,

---

5) Sirach 7, 14 hat die syrische Uebersetzung: ולא תשחלף מלי צלותך. Das hebräische Original lautete sicherlich: ולא תשנה דבר בתפילתך, das hat der griechische Uebersetzer falsch wiedergegeben durch: μὴ δευτερώσῃς λόγον ἐν προσευχῇ σου. Welchen Sinn soll die Warnung haben, kein Wort zu wiederholen? Aber gegen Abänderung der Formeln konnte gewarnt werden. Aehnliches R. José: פל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו (Tosefta Berachot c. 4).

6) Aruch gibt die richtige Erklärung zu פורס על שמע durch: מברך ברכה יוצר אור, das Wort פרס bedeutet wie im Chaldäischen = ברך (Aruch v. פרס 8). Raschi's Erklärung durch קדיש וברכו ist nicht stichhaltig, da es unbegreiflich bleibt, warum R. Juda aufstellt: מי שלא ראה מאורות מימיו לא יפרוס על שמע, und wird auch von Massechet Sopherim widerlegt, wo פורסין על שמע von קדיש וברכו unterschieden wird (c. 11. 7. vgl. 14, 8; 14). Die Formel: Gott ist Schöpfer des Lichtes und der Finsterniß, gewissermaßen ein Gegensatz gegen den arischen Dualismus von Ormuz und Ahriman, deutet darauf hin, daß sie während der Perserherrschaft eingeführt wurde.

daß es schon früher bestanden hat. Freilich wird nur die Hauptstadt eine solche Anstalt gehabt haben, und in derselben werden die Sopherim die verschiedenen Seiten ihrer Thätigkeit entwickelt haben: Schriftauslegung, Anwendung derselben auf's Leben mit Benutzung der Ueberlieferung. Der Ausdruck דברי סופרים, der uralt ist und in der Mitte steht zwischen überlieferten Bestimmungen und Maßregeln zur Umzäunung, spricht dafür, daß in einer Epoche, nicht gar zu entfernt von Esra, dem ersten Sopher, religiöse Normen in's Leben eingeführt worden, welche theoretische Beschäftigung mit der Thora voraussetzen. Ich erinnere nur an die sopherisch-verbotenen Verwandtschaftsgrade (שניות מדברי סופרים), deren Fixirung die theoretische Klarheit über die biblisch-verbotenen Grade vorangegangen sein muß. Ist solches ohne Schule, ohne lebendigen Gedankenverkehr und Discussion möglich? Sirach kennt nur den Sopher in dem engen Raume des Lehrhauses, abgewendet von jeder andern Beschäftigung, nur der Erforschung des Gesetzes zugewendet. „Die Weisheit des Schriftgelehrten (γραμματεύς) ist in der Freiheit der Muße, und wer sein Geschäft gering achtet, erwirbt Weisheit. Wie soll der weise werden, der den Pflug ergreift, sich rühmt des Treibstachels, oder der Zimmermann, der Baumeister, der Schmidt, der Töpfer? Sie alle können nicht in die Rathsversammlung eingehen, nicht einsetzen das Recht und nicht Gerechtigkeit üben“ [7]).

7) Sirach 38, 24—33. Gelegentlich seien hier die Emendationen einiger Fehler angebracht, welche der griechische Uebersetzer des Sirach begangen, weil ihm das hebräische Original nicht verständlich war. Die Exegeten haben diese Fehler übersehen, obwohl sich daraus am sichersten ergibt, daß Sirach ursprünglich hebräisch war. Es ist die Rede von der Arbeit des Schmiedes, und da heißt es V. 28 oder 30: φωνὴ σφύρης καινεῖ τὸ οὖς αὐτοῦ. Dieser Satz ist der baarste Widersinn, und er hat offenbar im Hebräischen gelautet: קול המקב יחריש אזן, betäubt sein Ohr, der Uebersetzer hat aber gelesen: יחדש. Vom Töpfer heißt es V. 30 oder 34: ἡ ἀγρυπνία αὐτοῦ καθαρίσαι κάμινον. Aber wozu sollte denn der Ofen gereinigt werden? Im Original stand wohl: חשקיע ללבן האח. לבן hat im Neuhebräischen die Bedeutung glühend machen, der Uebersetzer nahm es aber für reinigen. Am lächerlichsten nimmt sich V. 32 oder 37 im Griechischen aus. Der Satz soll ausgeführt werden, daß die Handtierungen und Gewerke an sich nützlich seien, aber sie hindern das Erforschen der Weisheit; dann heißt es: ἄνευ τουτῶν οὐκ οἰκισθήσεται πόλις καὶ οὐ παροικήσουσιν, οὐδὲ περιπατήσουσι· καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ οὐχ ὑπεραλοῦνται. Diese Sätze enthalten so viel Widersinn, daß die lutherische Uebersetzung einiges davon ausließ und den letzten Theil ungenau wiedergab: „Man kann sie nirgends hinschicken“. Die syrische Uebersetzung aber gibt zum Theil an die Hand, wie das hebräische Original gelautet und wie der Uebersetzer gefehlt hat: ובלעדיהון לא מתיתבא מדינתא ואתר דעמרין לא נבפנן, das Uebrige fehlt im Syrischen. Also hebräisch: בלעדיהם לא תשב עיר ובמקים מושבם לא יגעו.

Es hatte alſo zur Zeit Simons des Gerechten (der, wie ich nachzuweiſen mich anheiſchig mache, zur Zeit Alexanders des Großen gelebt) ſich bereits ein Gelehrtenſtand, eine Schule von Sopherim ausgebildet, die „da forſchten im Geſetze des Höchſten, unterſuchten die Weisheit der Alten, und füllten ihre Zeit mit den Propheten aus", dieſe hatten Sitz und Stimme in der Gemeinde und übten die Rechtspflege. In dem Jahrhundert zwiſchen Nehemia und Simon dem Gerechten (420—300) war die Thora und die Schriften der Propheten bereits Gegenſtand der Theorie, der Forſchung, und dieſes war doch wohl ohne Lehrhaus, als Grundbedingung, nicht möglich. Die Durchdringung der Theorie und Praxis, oder mit andern Worten, daß die Forſchungen und Anordnungen der Sopherim ſo ſchnell in das religiöſe Leben des Volkes umgeſetzt werden konnten, iſt nur durch das Vorhandenſein einer Verſammlung erklärlich, die, gewiſſermaßen zwiſchen den Schriftgelehrten und dem Volke ſtehend, die Befruchtung des Lebens durch die Lehre vermittelte. — Die Leiſtung der großen Verſammlung war alſo keine geringe. Wenn Eſra zu dem geſetzlichen Charakter des Judenthums den Grund gelegt und Nehemia durch das Zuſammenberufen der großen Verſammlung den Bau weiter führte: ſo hat dieſe große Verſammlung, und namentlich die Sopherim in derſelben, es zum vollſtändigen Gebäude gebracht, deſſen Ueberdachung erſt mit dem Abſchluß des Talmud entſtanden iſt. Grätz.

---

## Der Commentar des R. Joſeph Kara zu Job.

(Fortſetzung vom vor. Jahrg.)

(טז)

(א) ויען איוב

(ב) מנחמי עמל כולכם, אתם באתם לנחמני דכתיב לנוד לו ולנחמו, ותנחומותיכם נהפכים לי לעמל וכעס. (ג) או מה ימריצך כי תענה מה יחזיקו את דבריך, כי תענה דברי רוח. (ד) גם אנכי ככם אדברה, לו יש (את) נפשכם תחת נפשי פת' גם אנכי ככם הייתי מדבר אילו הייתם מיוסרים במקומי ואני הייתי ברווח אחבירה עליכם במילים גם אני הייתי מחביר עליכם במילים ומניע ראשי עליכם בצועקכם (ה' ו') ומאמצכם במופי לאמר החרישו

אכן בְּעֵרָה לא יִקָּבְצוּ. Für יעבו las der Ueberſetzer יעברו, und gab es durch περιπατήσουσι wieder; οὐ iſt eine alte Corruptel für οὖ. Endlich für קבץ, im Nifal, ſich ſammeln, las er קפץ, ſpringen, und überſetzte „ſie ſpringen nicht in der Gemeinde". Dergleichen grobe Mißverſtändniſſe gibt es viele im griechiſchen Sirach, wie in der LXX.

התאמצו ועמדו ביסוריכם כאשר תאמרו אלי וניד שפתי יחשך, פת' אבל עתה ניד שפתי אחשך כי מה מועיל בעדי ובצעקתי אם אדברה לא יחשך כאיבי, ואם אחדלה מה מני יהלך ממכאיבי, אדברה ואחדלה שניהם שוק לי, יחשך לשון מניעה (ו) אך עתה הלאני כל זה טוסב ללו יש את נפשכם תחת נפשי אחבירה עליכם במילים, אבל עתה שהלאני הקב"ה בייסורין ואתם בריוח מה מועיל דבריי, השימות כל עדתי, עתה חוור והופך דברו לדבר להק"בה כאיש עלוב והופך ונוטה ראשו לכאן ומדבר ונוטה לכאן ומדבר, השימתו לשון שממה (ח) ותקמטני לשון כריתות כמו אשר קומטו ולא עת. לעד היה, אתה הכרתני מפני השטן שהיה לעד עלי, ויקם בי כחשי, הוא השטן המכחש זכיותי, בפני יענה, מעיד בפניו שחטאתי. (ט) ילטוש, טרישצילד בל"ע: (י) יתמלאון יתאספון, והרבה לו דוטין במקרא קראו אחריך מלא, אשר יקרא עליו מלא רועים ואינו משחנה מלשונו, כי כל מילוי דבר נאסף (יא) יסגירני אל אל עויל, הראשון קמץ, לפי שהוא קודש ושם דבר, והשיני פת' לפי שהוא שימוש, ירחני לשון רחת, כמו ורטט החויקה, ירטיני, פיינו מאטרנבליר בלע"ז כן שמעתי. (יב) ויפרפרני לש' פירורין, ויפצפני, לשון נשבר לשברים הרבה בחבטה רבה, כמו ונפצתים איש אל אחיו, ונפץ את עוללין. (יג) רביו אילו חיציו שהוא רובה בהם, כמו וברקים רב. (יד) יפרצני פרץ על פני פרץ, בעיניין זה יפלח כיליותי אם מחץ החץ הראשון שתי החץ השני שהוא שונה ומורה מוחץ ערב באותו מקום עצמו שלא תעלה לו ארוכה. (טו) חלדי מכה יבישה והעלת גלד ולשון משנה הוא העמידו על גלדו ועוללתי בעפר קרני עור פניי, כמו כי קרן עור פני משה. (טז) חומרמרו בחטף קמץ כי לש' הופעל הוא חומרמרו נקמטו רטרייטטרנט בלע' כמו נפלה לאור ונחמרו בני מעיה, וק מעיי חמרמרו. (יח) ואל יהי מקום לועקתי פת' אל יהי מקום שתתכסה בו צעקתי. (י"ט כ' כא) גם עתה בשמים עידי וסהדי במרומים פת' גם עתה שהעיד עלי המקטרג לפניו בשמים, שיש לי לומר הנה כבר העידו עלך בשמים שאתה חייב, כעיניין שאמר למעלה לעד היה ויקם בי כחשי בפני יענה, יש לומר לאחר שמעידים עליך בשמים שחטאתה מה יש לך עוד צדקה לצעוק בפני הק"בה גם עתה אחרי כל זאת אני אומר לכם אתם ריעיי שהיה לכם להיות מליציי אף עתה דלפה עיני אל אלוה שיוכח לגבר להתווכח עם אלוה, ובן אדם לרעהו, פתרונו כעניין שבן אדם מתווכח עם רעהו, וסהדי במרומים כפל מילה. (כב) כי שנות מספר יאתיו ואורח לא (א) ישוב אהלוך ואם אני מת ואין אתה מודיעני על מה אתה דן אותי מתר יאמרו הבריות הכל באשר לכל מקרה אחד, לצדיק ולרשע, הרי איוב שתם וישר ירא אלהים וסר מרע ראה מה הקרה לו.

(יז)

(א) רוחי חובלה, רוחי נשמתי, מה אליינה בל"ע כשאדם מיסר בתחלואים מוציא ריח רע מתוך פיו, נועכו כמו נדעכו יקברים לי, הלוא ואהיה כבר מובל לקברים. (ב) אם לא התולים עמדי אילו הולכים ואחרים באים

במקומם הייתי נח מעט, ובהמרותם תלן עיני, המרותם לשון תמורה, תלן עיני, צופות עיני, התולים אף הוא לשון חילוף כמו ואביכם החל בי והחליף את משכורתי, וכן אל יוסף פרעה החל, כולם נוטים אחר לשון תמורה, שאין הלשון הזה נופל לומר אלא אצל דבר שהוא ממשפטו. (ג) שימה פת' שים ידך אל ידי שאתערב עמך, שימה נא עימך ערבני. מי הוא לידי יתקע, ערביני לשון ערב כמו אנכי אערבנו, ואצל ערבון נופל לומר אצלו תקיעת יד, כמו בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפך, ומקרא מסורס הוא זה וכאילו אומר מי בכם לידי יתקע ויערב עמי ומאי זה דבר יתקע לידי (ד) כי לבם צפנת משכל, שלב כולם נצפן להם משכל ונסתם שאינם משכילים שאמת איתי, על כן לא תרומם, פת' על כן לא יועילו תשובתם. (ה) לחלק יגיד רעים ועיני בניו תכלינה, פת' מי שמדבר עם רעו בשפת חלקות דין הוא שעיני בניו תכלינה כך הם שאתם מדברים עימי בשפת חלקות בלב ולב. (ו, ז, ח, ט) והצגני למשל עמים, שלשה מקראות הללו שלשתן מליצה אחת הן ודיבור אחד וכה פתרונם ואת אשר הציגני הק' למשל עמים ותופת לפנים אהיה, ואת אשר כהה מכעס עיני ויצוריי כצל כולם, ישומו ישרים על זאת, פת' ינודו ישרים על זאת, ונקי על חנף יתעורר, פת' צדיק עם רשע ינוד על דבר זה, על חנף כמו עם חנף, יתעורר לשון נוד ולשון צער כמו העתידים עורר לויתן, יתעורר דפלטידר בל"ע אם נקי הוא כשישמע שכך נתיסרתי הוא ידאג ויפחד על עצמו לומר אם כך אירע לאיוב שהיה תם וישר ירא אלהים וסר מרע, מה מועיל צדקת הצדיק, ואם חנף הוא יאמר אם כך לצדיקים קל וחומר לרשעים, ויאחז צדיק דרכו, מי שהוא צדיק אע"פ שישמע שכך אירע לו לא ישוב מצדקתו ויעשה עול אלא יוסיף אומץ, פת' יוסיף יראה על יראתו שלא יקרהו כשם שהקרני, אבל הרשע לא יחדל משוב מדרכו הרעה, והו פשוטו ומדרשו יאחז צדיקו של עולם דרכו שהוא מתנהג עם עולמו ומהו דרכו יכאיב ויחבש ימחץ וידיו תרפינה, כי אם הוגה ושב וריחם, וטהר ידים יוסיף אומץ, והקב"ה שהוא טהר ידים יוסיף בי כח, כך חיבורם, ופת' של מקרא (מקראות צ"ל) הללו. ועתה אשוב לפרש בינתים דברים שלא פירשתי מחמת שפירשתי לתופרם ולחבר את העיניין להיות אחד, והציגני למשל עמים, העמדני למשל עמים שהיפלא את מכותי בתחלואים מופלאים שאיפשר (שאי אפשר צ"ל) בכיוצא בהן להתקים אפילו שעה אחת בעבור ואת העמדני להיות מוכה בהם, למשל עמים שיהו הדורות נושאים עלי משל ומליצה שיספרו ממני שאהיה להם למשל כמו והייתה לשמה למשל ולשנינה, שכל מי שיתיסר אחרי בחלאים רעים יאמרו תחלואים הללו יסורים של איוב הן, וחפת כמו תוף וכינור לפנים אהיה פת' דורות האחרונים שקדמתי להם שאני הייתי לפנים מהם אהיה לתוף להם ולנגינה, שכל מי שיטול לו נבל ויקח כינור וייטיב נגן וירבה שיר לשורר על מכאוביו ידמה גם מכאובו למכאוב איוב בשירו. וראיתי בפתרוני רבנא שלמה זצ"ל ותופת לפנים של בריות אני, ולא יתכן פת' זה כלל, לפי שאין הלמד ניקדת בפתח וגם הפתח (ה"פ צ"ל) אינו נדגשת שאו היה נשמע בפני הבריות אבל עכשיו שהלמד ניקדת

בחטף והפתח (וה"פ צ"ל) נינקדת ברפוי פת' כמו וזאת לפנים בי"ש וכן לפנים הארץ יסדת ומעשי ידיך שמים, ותכה כמו ותכהין עיניו מראות, ויצורי, איברים שאני נותן (נוצר צ"ל) בהן. (י) ואולם כולם תשובו ובואו נא פת' על כל התשובות שהשיבותם אותי חיזרו בהם ודיקדקו בהם ותראו שלא אמצא בכם. (יא) מורשי לבבי, מזימות לבי, לפי שכל המחשבות ירושת לב הם. (יב) לילה ליום ישימו פת' לילה עם היום ישימו לאין יסורים שלי, הלילה והיום שניהם מיעטום צרותי ושמו אותם לאין לילה ליום ישימו, אויר אינויט אונט דמוניד בל"ע. אור קרוב כאשר יבוא השמש, נראה לי שמעתה מקרוב האיר היום ובקצר וחלף לו, כמו העיר הזאת קרובה שנתישבה מחדש ומקרוב וכמו כי רננת רשעים בקרוב, חדשים מקרוב באו. (יג, יד, טו), אם אקוה שאול ביתי, בחושך רפדתי יצוע פת' אם סוף תקוותי שידא ביתי שאול, ובחשך אכין יצועי, רפדתי כמו רפידתו זהב שפ' הכנתו זהב, וכן לשחת קראתי אבי אתה, אם אחריתי שאקרא לשחת אבי להחלתן ט ימים רבים כאילו הוא אבי ואמי, ואחותי למקום רימה, כסוף כל אדם שהוא למות ותקות כל אנש שהוא לרמה, ואיה אפה תקותי, ותקותי מי ישורנה, פת' הלוואי ויסהר ויחישה ותקרב ותבואה תקותי זאת מאחר שאין לי תקה טובה הימינה. (טז) בדי שאול תרדנה, אם יחד על עפר נחת פת' אם כבר תורדנה תקותי ותוחלתי עם המלכים, והאיתנים שנקראו בדים דכתיב מפר אותות בדים, עם אותם בדים שירדו כבר לשאול, אם יחד היינו שוכבים כבר אנו והם בשאול היה לי נחת ולא הייתי מתיסר ששם יחד אסירים שאננו, ושם ינוחו יגיעי כח.

(Fortſetzung folgt.)

---

# Recenſionen und Anzeigen.

**Der Lehrbegriff der Synagoge als exacte Wiſſenſchaft. Von Dr. S. L. Steinheim. XVI u. 468 S. Leipzig, 1856. Leopold Schnauß.**

(Schluß.)

Wir kommen zu dem Buche ſelbſt. Der Verfaſſer fußt ebenfalls auf Kant, glaubt aber mit Zuratheziehung der Naturwiſſenſchaften über ihn hinausgehen zu können. Auch er behauptet, daß wir vom „Ding-an-ſich" kein aprioriſches Wiſſen haben können, fügt aber noch hinzu, daß das vom Philoſophem oder heidniſchen Dogma darüber Behauptete ſowohl an einem innerlichen Widerſpruche (der Kantiſchen Antinomie) leide, als auch mit den Thatſachen der Wirklichkeit ſtreite. Auch er hat ferner Nichts gegen den Kantiſchen Nachweis, nach welchem Freiheit, Gott, Unſterblichkeit Poſtulate der Vernunft ſind, glaubt aber

durch Induction aus dem Weſen der Materie die Schöpfung aus Nichts darthun zu können und ſo der Freiheit auch auf dem Gebiete der Phyſik Realität zu verſchaffen. Dieſe Reſultate meint der Verf. auf folgendem Wege erzielen zu können. Die Naturwiſſenſchaften böten eine paſſende Analogie zu den geoffenbarten Wahrheiten. Auch in jenen entſcheide man ſich gegen das aprioriſche Reſultat für die Wirklichkeit und nennt dieſe Entſcheidung eine πίστις ἐξ ἐπαγωγῆς, ein Fürwahrhalten durch Induction. So ſetzt der Chemiker ein Undenkbares, das untheilbare Atom, alſo eiu unausgedehntes Ausgedehntes, als Grundlage für ſeine Wiſſenſchaft, gezwungen von der Macht der Thatſachen. Ebenſo entſcheiden wir uns bei der Streitfrage, ob die Luft ſich in's Unendliche fortſetze oder nicht, gegen die einzig das Mariotto'ſche Geſetz zu Rathe ziehende Mathematik, welche Unendlichkeit lehrt, für die ihre umgekehrte Ueberzeugung dem Experimente verdankende Phyſik. In gleicher Weiſe endlich ſtreitet die Wirklichkeit gegen die unbegrenzte Ausdehnung des Satzes, daß die Kälte verdichtet, da das Waſſer, abgekühlt bis unter 3—4° R., wieder ſich auszudehnen beginnt. Es ſtelle ſich alſo ein Unterſchied zwiſchen dem blos Denkbaren und dem Erkennbaren oder Wirklichen heraus. Der Verfaſſer ſucht nun die charakteriſtiſchen Merkmale des Wirklichen im Gegenſatze zum blos Denkbaren auf, in der Abſicht, damit die geoffenbarten Wahrheiten als ebenfalls a priori undenkbar, aber a posteriori erkennbar und real zu kennzeichnen. Dieſe Merkmale ſeien: das Unbegreifliche, Wunderbare, aber wiſſenſchaftlich Unwiderſtehliche. Dieſen Charakter hätten nun die Wahrheiten des Glaubens. Freilich macht er S. 60 das naive Geſtändniß, daß hier Jemand einwenden könnte, wie denn die beiden Sphären, das Phyſiſche und das Metaphyſiſche, zu vergleichen wären. Das Phyſiſche biete ein Object, das dem Experimente ſich hingibt, das reingeiſtige Ding-an-ſich fliehe jede Beobachtung. Als Antwort darauf gibt er, daß es auch in der Natur Probleme gäbe, die nicht durch Beobachtung zu löſen ſind, wie z. B. die Frage über die Atmoſphäre u. a. Er überträgt demnach getroſt den gefundenen Charakter des Wirklichen auch auf die geiſtigen Dinge. Er weiſt nach, daß die Freiheit, wie die Moral ſie lehrt, den Charakter des Wirklichen an ſich habe. Somit hat er ihre Möglichkeit als eines real exiſtirenden Accidens dargethan. Er macht ſich nun an die Hauptſache, nämlich ihre Wirklichkeit zu beweiſen dadurch, daß er die Freiheit Gottes inductionell erſchließt. Das geſchieht in folgender Weiſe. Die beiden Axiome: „Aus Nichts wird Nichts", und „Keine Wirkung ohne Urſache" widerſprechen einander, wenn wir ſie auf das Problem der Weltſchöpfung

anwenden. Denn iſt die Materie ewig, ſo haben wir Wirkung ohne Urſache, iſt ſie geſchaffen, ſo haben wir Etwas aus Nichts. Wir müſſen uns alſo, um der durch dieſen Widerſpruch entſtehenden Rathloſigkeit zu entfliehen, für die Schöpfung aus Freiheit entſcheiden.

Hoffentlich wird hier Jeder innehalten und mit dem Ref. an den Verfaſſer die Frage richten, was uns denn zu der gegebenen Entſcheidung nöthigt. Die Rathloſigkeit geben wir zu, und auch noch das Eine, daß auf das Schöpfungsproblem weder das Axiom „Aus Nichts wird Nichts", noch das andere „Keine Wirkung ohne Urſache" Anwendung finde. Aber Schöpfung aus Freiheit iſt ebenſo überſchwänglich und erklärt ebenſo wenig. Ref. ſieht daher Nichts, was uns gerade dieſe Annahme mehr empfiehlt, als die andere. Freilich, um wahr zu ſein, hat Ref. dafür eine warme Empfehlung, nämlich das ethiſche Intereſſe. Meint es daher der Verf. in kantiſchem Sinne, nämlich weil die Vernunft ein Weſen poſtulirt, das den Grund der Zuſammenſtimmung von Tugend und Glückſeligkeit, von Innerem und Aeußerem in ſich enthält, ohne welche Harmonie das höchſte Gut nicht zu Stande käme, ſo hat Ref. Nichts dagegen, außer daß es nicht neu iſt. Aber nein, der Verf. will etwas Neues und meint ſo: Ohne die Freiheit Gottes iſt die menſchliche nicht gedenkbar. Die Annahme einer ewigen Materie ſchränkt die Freiheit Gottes ein. Alſo u. ſ. w. Aber abgeſehen davon, daß der Verf. die Frage dann doch nicht phyſiſch, um das es ſich allein handelt, ſondern ethiſch, was bereits geleiſtet worden, gelöſt hätte, iſt es auch in ſich unrichtig. Der Verf. überſieht, daß, indem er die göttliche Freiheit ſo verſtanden wiſſen will, daß ſie auch durch die Materie nicht beſchränkt ſein darf, er in ihr eine von der menſchlichen Freiheit qualitativ verſchiedene ſetzt, da die menſchliche Freiheit ſehr wohl in vollſter Ausdehnung beſteht, trotz einer ihr gegenüberſtehenden Welt. Gleichwohl ſagt der Verf. S. 149: „Nicht durch ſeine Art unterſcheidet ſich göttlicher Wille vom menſchlichen Willen u. ſ. w." Wenn das aber kein Artunterſchied iſt, daß unter der einen Freiheit verſtanden wird das Vermögen auch äußerlich unbeſchränkt Alles *thun* zu können, unter der andern blos das Vermögen, Alles *wollen* zu können, ſo weiß Ref. nicht, was Artunterſchiede ſind. Dabei iſt noch zu erwägen, daß die menſchliche Freiheit die göttliche ja ebenſo einſchränkt, wie die Annahme einer Materie. Denn verſteht man die göttliche Freiheit ſo, daß ihr Nichts im Wege ſtehen darf, ſo darf ihr auch menſchlicher Wille nie in den Weg treten können, d. h. wir müſſen nothwendig das wollen, was Gott will, d. h. wir ſind unfrei. Anders ſteht es mit dem Kantiſchen Poſtulat. Die Freiheit

Gottes an ſich ergründen zu wollen, heißt bei ihm ſchwärmen. Vom Sittengeſetze aus hingegen findet er unſere (die menſchliche) Freiheit, und weil die Vernunft unvernünftig wäre ohne Annahme eines Weſens, das die Aufgabe, welche unſere Vernunft mit Nothwendigkeit uns vorſchreibt, erſt zu einer realiſirbaren macht, ſo ſetzt er dieſes Weſen und legt ihm die Eigenſchaften bei, die es haben muß, um das zu leiſten, was die Vernunft poſtulirt, wobei er nicht läugnet, daß Gott ſelbſt unerforſchlich iſt, d. h. daß, indem wir ihm Prädicate geben, wir lediglich an ſein Verhältniß zur Welt und zu uns denken. Das ſcheint dem Ref. ſowohl philoſophiſcher als religiöſer zu ſein, da auch Kant, von praktiſcher Vernunft getrieben, Gott als Urſache ſowohl der phyſiſchen wie der moraliſchen Welt faßt, alſo eine Schöpfung aus Nichts annehmen muß. Nur können wir von ihm nicht verlangen, daß er uns Rede ſtehe über die Art, wie wir die göttliche Freiheit aufzufaſſen haben und wie ſie mit der menſchlichen in Einklang zu bringen ſei, da er nicht blos geſagt, ſondern auch nachgewieſen hat, warum wir das nicht wiſſen können.

Aber nicht blos gegen das über Kant hinausgehende Reſultat des Verf. haben wir Etwas einzuwenden. Die ganze Analogie mit den Naturwiſſenſchaften ſcheint Ref. unpaſſend. Die Naturwiſſenſchaft geht an der Hand der Erfahrung und des Experiments einen ſichern Weg. Um dieſer Erfahrung ſyſtematiſche Einheit zu geben, nimmt ſie zu Nothhypotheſen ihre Zuflucht, deren objective Realität ſie ſelbſt ſo wenig für verbürgt hält, daß ſie nicht ſelten ihre Hypotheſen um einer einzigen widerſprechenden Erfahrung willen aufgibt. Ihr liegt einzig an den Reſultaten, die aber keineswegs mit dem Stehen und Fallen der Grundhypotheſen ſtehen und fallen. Das unausgedehnte ausgedehnte Atom z. B. iſt nicht blos, wie der Verf. will, ein θαυμαστόν, ſondern eine contradictio in adjecto. Welcher Chemiker hat daher das Recht, ihm objective Realität zuzuerkennen? Er ſagt blos, wenn er nüchtern iſt und ſich neben den chemiſchen Fragen auch über allgemeine orientirt hat: Wir ſind genöthigt, die Materie ſo zu behandeln, als ob ſie aus ſolchen Atomen zuſammengeſetzt wäre. Denken wir uns nun, die Freiheit ſtände nicht feſter, als das unausgedehnte ausgedehnte Atom, ſo hätte ſie nur den Werth einer Nothhypotheſe, die aber kein Menſch ſetzen würde, ſo lange ſich die ſocialen und politiſchen Thatſachen auch anders erklären ließen. Daß das aber möglich ſei, hat Spinoza bewieſen. Zum Glücke iſt die Freiheit mehr als Hypotheſe, wie ſchon mehrfach erwähnt.

Vollends in dem Beiſpiele mit der Atmoſphäre und der Kälte

hat der Verf. das Weſen des Aprioriſchen völlig verkannt. Da der Satz, daß die Kälte die Körper zuſammenziehe, nur ein Erfahrungsſatz iſt, ſo braucht es erſt gar nicht geſagt zu werden, daß die aprioriſche Erkenntniß gar nichts darüber abzumachen habe, wie weit der Satz gelten ſoll, und wenn ſie es thut, ſo muß ſie es ſich natürlich gefallen laſſen, von der Erfahrung widerlegt zu werden. Ebenſo iſt der Satz über die Unendlichkeit oder Endlichkeit der Atmosphäre auch für den Mathematiker erſt durch das Apoſterioriſche gegangen. Denn das Mariotto'ſche Geſetz iſt doch wohl kein aprioriſches? Was Wunder, wenn die Erfahrung endgültig darüber zu entſcheiden hat! Wenn Jemand unternähme, die Farbe eines Stuhles a priori zu erſchließen, wird er überraſcht ſein, die Wirklichkeit anders zu finden? Die Urſache dagegen, warum wir über Gott, Freiheit u. ſ. w. aprioriſch etwas beſtimmen wollen, liegt darin, weil wir wiſſen, daß ſie in keiner möglichen Erfahrung gegeben werden können. Kant hat uns nun gelehrt, daß dasjenige, was in keiner Erfahrung gegeben werden könne, auch a priori nicht demonſtrabel ſei. Meint aber der Verf., daß die Offenbarung eine ſolche mögliche Erfahrung ſei, wie er das in ſeinen mir dunkel gebliebenen Worten (S. 11) ſagen zu wollen ſcheint: „Nun aber iſt es das Gehör, durch das wir die Kunde von der überſinnlichen Welt empfangen, Getaſt und Geſicht ſind nur für die Sinnenwelt als Vermittler geſetzt", ſo iſt zu bedenken, daß unter möglicher Erfahrung eine zu allen Zeiten und von Jedem, der ſich die Mühe nicht will verdrießen laſſen, zu machende Erfahrung verſtanden wird.

Aber geſetzt auch, wie wir verſuchsweiſe zugeben wollen, daß die Analogie mit den Naturwiſſenſchaften ſchlagend wäre, wozu bedürfte es dann der Offenbarung? Hören wir den Verfaſſer! Der Freiheitsbegriff iſt abſurd, iſt wunderbar, iſt unbegreiflich wie alles Reale, daher ihn weder die Philoſophie noch das naive Denken hätte finden können. Warum hat denn aber die Naturwiſſenſchaft das Abſurde, das θαυμαστόν gefunden und es ihrem Forſchen als Hypotheſe zu Grunde gelegt? Will nun der Verf. antworten, daß in den Naturwiſſenſchaften die Erfahrung auf die Hypotheſe leitet, in den transſcendenten Dingen aber eine ſolche Erfahrung nicht möglich ſei, ſo läugnet er ſelbſt das Paſſende der Analogie. Warum Ref. ſelbſt Offenbarung anzunehmen nicht nur berechtigt, ſondern ſogar genöthigt iſt, glaubt er ſchon im Obigen dargethan zu haben.

Müſſen wir ſo unſere Ueberzeugung dahin ausſprechen, daß der Verf. ſeine eigentliche Aufgabe nicht gelöſt habe, ja daß dieſelbe überhaupt unlösbar ſei, ſo können wir nicht umhin, das viele Bedeutende

und Schätzenswerthe in dem in Rede ſtehenden Buche anzuerkennen. Abgeſehen davon, daß die in demſelben ſich kundgebende Geſinnung eines Forſchers auf dieſem Gebiete in jeder Beziehung würdig iſt, bietet es auch im Einzelnen ſehr viel des Belehrenden und Wahren. Dahin rechnen wir beiſpielsweiſe die ſcharfe Unterſcheidung zwiſchen den geoffenbarten Wahrheiten und den ihnen für die flüchtige Betrachtung ähnlich ſehenden, aber im innerſten Weſen von ihnen verſchiedenen Philoſophemen und Mythen. (Vgl. Abſchnitt IX mit der Ueberſchrift: Die Gottheit des Philoſophems, die Götter des Mythus, der Gott der Offenbarung.) Dahin rechnen wir ferner ſeine Polemik gegen manchen freilich antiquirten, aber hie und da noch feſtgehaltenen Standpunkt in der jüd. Theologie. Wir heben einen, nach des Ref. Meinung nicht unwichtigen Punkt daraus hervor. Mit Anerkennung der über jeden Zweifel erhabenen, ſeltenen Verdienſte Mendelſohn's um ſeine ihn mit Recht verehrenden Glaubensgenoſſen macht er auf einen bedenklichen Grundirrthum der theologiſchen Anſicht Mendelſohn's aufmerkſam. (S. 34.) Mendelsſohn lebte bekanntlich noch in dem guten Glauben an die Stärke des ſog. ontologiſchen Beweiſes. Die Offenbarung mußte daher für ihn ein unlösbares Problem ſein, da nicht gut abzuſehen war, wozu ein demonſtrabler Gott erſt noch beſonders offenbart zu werden brauchte. Als gewiſſenhafter, dem angeſtammten Glauben treu anhängender Mann half er ſich daher mit der Ausflucht, daß die Offenbarung lediglich offenbarte Geſetzgebung ſei. Freilich erhielt er dadurch zwei ſchwer in Harmonie zu bringende Stücke, einen Leibnitziſch-Wolfiſchen Gott und eine jüdiſche Geſetzgebung. Der Verf. hat daher Recht mit ſeiner Behauptung, es ſei kein Wunder geweſen, daß man dem aus der Offenbarung vertriebenen Gott recht bald ſeine Geſetzgebung nachſchickte. Wir hätten dieſen Punkt unerwähnt gelaſſen, wenn nicht noch bis heutigen Tages hie und da dieſe falſche Anſicht ihren Ausdruck fände. So citirt der Verf. ſelbſt einen Brief Reggio's an Luzzatto (in Joſt's Annalen 1839 No. 19), worin ſich erſterer um dieſe willkürliche Theilung der Offenbarung ſehr viel weiß. Daß ſie ebenſo unrichtig als ſchädlich ſei, braucht kaum geſagt zu werden. Daß es aber möglich war, auf den Gedanken einer ſolchen Diſtinction zu kommen, liegt offenbar in der Wahrnehmung, daß ein ungleich größerer Theil des Pentateuchs den Geſetzen, als den allgemeinen Wahrheiten gewidmet iſt. Wer daraus einen Schluß machen will, der möge bedenken, daß die Wurzel immer kleiner und unſcheinbarer iſt, als der Baum.

Schließlich müſſen wir über zwei Punkte unſer Bedauern aus-

ſprechen. Der eine betrifft die Form der Darſtellung. Der Verf. hat nämlich für ſeine Erörterungen die Form von Vorleſungen wählen zu müſſen geglaubt und dadurch viel unnütze captationes benevolentiae, Recapitulationen, rhetoriſche Ornamente und Digreſſionen eingeſtreut, welche die Erreichung des eigentlichen Hauptzieles ohne Noth verzögern und den auf die Hauptſache geſpannten Leſer hinhalten, nicht ſelten ſogar verwirren. Dieſer Umſtand iſt um ſo mehr zu bedauern, als dem Verfaſſer ſonſt eine ebenſo gefällige als zutreffende Diction zu Gebote ſteht. Der zweite Punkt betrifft den unglücklichen Dilettantismus des Verf. auf einem ihm nur wenig zugänglichen Gebiete, dem des Hebräiſchen. Wir ſagen dem kundigen Leſer genug, wenn wir ihm erzählen, daß der Verf. das neuhebräiſche Wort הכרח von כרך „einbinden" ableitet (S. 452), ohne Rückſicht darauf, daß das erſtere Wort mit ח geſchrieben wird. Ebenſo daß er (S. 394 u. a. a. St.) aus dem Ausdrucke מלאכת עבדה ſehr viel Schönes für die Idee des Sabbat erſchließt, ohne zu bedenken, daß der Ausdruck nie beim Sabbat, nur bei ט"י vorkommt. Endlich wagt er ſogar eine Conjectur (S. 459) und will ſtatt des unzweideutigen und tadelloſen תַּעֲזֹב (Exod. 23, 4, 5) das nicht unterzubringende תַּעֲזֹב leſen. Dergleichen Verſtöße müſſen nothwendig einem Buche ſchaden, dem Ref. trotz ſeiner gemachten Ausſtellungen einen Leſerkreis wünſcht und aus dem Manches gelernt zu haben er nicht in Abrede ſtellen kann. Dr. M. Joël.

---

# Notizen.

In Prag hat ſich ein Comité „zur Errichtung eines Hoſpitals für Iſraeliten zu Marienbad" gebildet. Daſſelbe legt in einem am 18. December 1856 ergangenen Aufruf das Bedürfniß einer ſolchen Anſtalt in folgenden Worten dar: „Das zu Marienbad beſtehende allgemeine Hoſpital vermag bei den beſtehenden Verhältniſſen und dem großen Andrange der Hülfsbedürftigen nach der bisherigen Erfahrung, ſelbſt bei deſſen humaner Bereitwilligkeit, die bereitwillig anerkannt werden muß, nicht die genügende Anzahl iſraelitiſcher Kranken aufzunehmen. Bei dieſem Uebelſtande hat ſich die unerläßliche Nothwendigkeit herausgeſtellt, nach dem Vorbilde der mit ſo erfolgreichem Wirken in Karlsbad und Teplitz beſtehenden iſraelitiſchen Hoſpitäler auch in Marienbad ein Hoſpital für iſraelitiſche Kranke zu erbauen und herzuſtellen." Mit dieſem Hoſpitale ſoll auch ein Bethaus, deſſen Mangel

sich Vielen fühlbar macht, verbunden werden; und es werden daher „die israelitischen Gemeinden wie überhaupt alle Menschenfreunde aufgefordert, das zur Milderung menschlichen Elends wie zur Befriedigung des religiösen Gefühls begonnene, mit namhaften Kosten verbundene Unternehmen mit mildthätigen Spenden zu unterstützen." Das Unternehmen bedarf keiner Empfehlung: in dem schmerzlichen Gedanken, daß der von Hülfsmitteln Entblößte oft vergebens an der Heilquelle die heißersehnte Genesung sucht, weil der Kampf mit den erhöhten Kosten und Bedürfnissen eines Kurplatzes die inneren Leiden nicht zur Beschwichtigung kommen läßt, liegt die tiefste Aufforderung an einem Werke theilzunehmen, das solchem traurigen Zustande Abhülfe zu bringen verspricht. — Der Name des Vorsitzenden des Comité's, Herrn Ernst Wehli, Vorstehers der israelitischen Gemeinde zu Prag, sowie der Mitglieder des Comité's spricht zur Genüge, daß mit redlichem Willen begonnen und mit Eifer ausgeführt werden wird. Möge daher die im Aufrufe ausgesprochene Hoffnung, die Theilnahme werde sich in zahlreichen und namhaften Beiträgen kundthun, ihre volle Erfüllung finden. Das Comité will übrigens auch jede kleine Gabe mit Dank annehmen, und hat zum vorläufigen Cassirer Herrn Simon Jakob Bunzel (von dem dem Vernehmen nach die Anregung ausging) ernannt, an den die Spenden einzusenden sind.

## Bibliographisches.

(Die mit einem Sternchen bezeichneten Werke werden in einem der folgenden Hefte besprochen werden.)

* Jeschurun. Zeitschrift für Wissenschaft des Judenthums. Gesammelt und herausgeg. von Joseph Kobak, als verantwortlichem Redacteur. [Hebräische Abtheilung Heft I 24 Kr. oder 8 Ngr. Heft II 36 Kr. oder 12 Ngr. Deutsche Abtheilung Heft I 24 Kr. oder 8 Ngr. Zu beziehen beim Herausgeber. Lemberg No. 143 2/4.]

Die Sabier und der Sabismus von Dr. D. Chwolsohn. 2 Bände. St. Petersburg 1856.

A. P. Stanley, Sina and Palaestina in connection with their history. With Maps and Plans. London. J. Murray. 1856. [Der Verfasser sucht den Einfluß des heiligen Landes auf die geschichtliche Entwickelung nachzuweisen und wie diese in jenem ihre Motivirung finde, eines mit dem andern verbunden sein. Das Buch zerfällt in 14 Abschnitte. Halbinsel Sinai. Auszüge aus Reisejournalen. Palästina. Judäa und Jerusalem. Die Höhen und Küsten von Benjamin. Ephraim. Die Niederungen an der Küste. Der Jordan und das todte Meer. Perea und die transjordanischen Stämme. Ebene von Esdraelon. Galiläa. Der See Merom und die Quellen des Jordan. Libanon. Damascus. Die biblische Geschichte. Die heil. Orte.]

J. L. Porter. A. M. Five Years in Damascus. II volomes. London, J. Murray. 1855. [Das Werk gibt die genaueste Beschreibung von Damascus und dessen Umgebungen, sowie vom Antilibanon und — was für die Geographie der bibl. Geschichte besonders wichtig — dem Hauran.]

# Die hervorragendsten Vertreter der Akiba'schen Schule.

Biographische Skizzen von Dr. M. Joël.

Von den Jüngern R. Akiba's, denen der Ruhm gebührt, mitten aus einem gewaltigen Schiffbruche jüdischen Lebens und jüdischer Lehre die Lehre und durch sie das Leben mit starken Händen gerettet zu haben, treten uns namentlich vier entgegen, deren vereinte Thätigkeit das Meiste zu dem Rettungswerke beigetragen, deren charakteristisches Wirken daher kennen zu lernen von wahrhaft geschichtlichem Interesse ist. Es sind dies: R. Jose ben Chalafta, R. Jehuda ben Ilaï, R. Meïr, R. Simon ben Jochai. Alle vier sehr bestimmt ausgeprägte, daher kenntlich von einander sich unterscheidende Individualitäten haben sie doch auch wiederum ein Gemeinsames, das aber weniger in ihrer Natur als in dem Bewußtsein des Zieles, das zu erreichen sie sich vorgesteckt, zu suchen ist. Dieses Gemeinsame ist die bereitwillige Verzichtleistung auf jede Sondergeltung ihrer individuellen Ansichten, oder anders ausgedrückt, die stricte Obedienz gegen die von der Majorität gutgeheißenen Beschlüsse. Freilich mußte das im Großen und Ganzen auch im Principe der Tanaim der vorhergehenden Perioden liegen, da die Geltung des Majoritätsbeschlusses nach Exod. 23, 2 als ein biblisches Gebot angesehen wurde. Aber es kommt in solchen Dingen mehr noch als auf das Princip auf die consequente Durchführung und das Bewußtsein an, mit welcher es in Anwendung gebracht wird. Und da läßt sich denn, wenn wir die Quellen einsehen, unschwer nachweisen, daß erst die Akiba'sche Schule die ganze Gefahr, die in der seit Hillel datirenden Zerklüftung durch unvermittelte Meinungsdifferenzen lag, erkannt und glücklich beseitigt hat. Eine anziehende Schilderung der Art, wie in älterer (vorhillel'scher) Zeit die religiöse Praxis gehandhabt

wurde, woraus wir zugleich das Ideal, das ihm selber vorschwebt, entnehmen können, entwirft R. Jose, einer der vier Genannten (Tosefta, Synhedrin 7, b. Synh. 88b): „In alter Zeit, erzählt er, war man bemüht, die Meinungsverschiedenheiten in Israel nicht allzu sehr aufkommen zu lassen. Zu dem Zwecke bestand folgende Organisation der über die religiöse Praxis entscheidenden Behörden. Jede der bedeutendern Städte Palästina's hatte einen Gerichtshof, aus 23 sachverständigen Mitgliedern bestehend, der die Fragesteller nach den traditionell überkommenen Halachot beschied. Fehlte in einem einzelnen Falle dem Gerichtshofe die erforderliche traditionelle Kunde, so wandte man sich an das in Jerusalem am Eingange des Tempelvorhofs tagende Synedrium der 23. Konnte auch dieses keinen Aufschluß geben, so entschied das Synedrium, welches am Eingange des Tempelberges saß. Die höchste und letzte Instanz endlich war der Gerichtshof der 71 in der Lischchat Hagasit. War dort ein Fall zweifelhaft, so wurde nach Stimmenmehrheit entschieden und der Beschluß erhielt Gesetzeskraft in Israel. Erst seit der Schüler Hillel's und Sammai's, setzt er hinzu, eine große Anzahl wurde und unter ihnen solche waren, die nicht die erforderliche Zeit der Aufnahme des Traditionsstoffes gewidmet hatten, nahmen die Meinungsdifferenzen über Gebühr zu, so daß die Gesetzeslehrer den Anblick boten, als ob sie auf dem Boden zweier verschiedenen und nicht der einen unveränderlich gültigen Lehre ständen." Wenn nun auch an eine in der eben angegebenen Weise durchgeführte Organisation in der auf die Hadrianische Schreckenszeit folgenden Epoche nicht gedacht werden konnte, so kann man nichtsdestoweniger an dem Verfahren der Akiba'schen Schule mit Bestimmtheit wahrnehmen, daß sie durch freiwillige Selbstverläugnung die einst vorhanden gewesene Einheit der religiösen Praxis herzustellen bemüht war, und es verdient gewiß bemerkt zu werden, daß in den Talmuden selbst diese Eigenthümlichkeit bereits herausgefühlt worden, obwohl sie dort statt einer historischen eine dialektische Erklärung findet. So wird (Jeruschalmi Berachot 3) gefragt, wie denn R. Gamaliel (der Nasi des vorhergehenden Tanaimgeschlechts) seinen Söhnen verstatten konnte, das Maaribgebet nach Mitternacht zu verrichten, da die Majorität der Gesetzeslehrer nicht seiner Ansicht sei. Diese Frage wird unterstützt durch Beispiele, die sämmtlich der Akiba'schen Schule entnommen sind. Zuerst wird nämlich ein eclatanter Fall von Akiba selbst angeführt. Darauf wird von R. Meir berichtet, daß

er, selbst wo Gesundheitsrücksichten ihn hätten bestimmen können, nicht seiner eigenen Meinung folgen wollte, weil sie mit der seiner Collegen nicht übereinstimmte. Endlich wird von R. Simon ben Jochai erzählt, daß er einen Mann, der auf seine (des R. Simon) halachische Ansicht hin Nachlese im Sabbatjahre hielt, was seine Collegen für unstatthaft erklärt hatten, hart anfuhr mit den Worten: „Du verdienst die Strafe eines Mannes, der den Zaun einreißt". Diese Beispiele hätten noch vermehrt werden können durch die überaus bezeichnende Aeußerung R. Jose's (b. Schabbat 118b): „Nie habe ich Etwas gethan, was gegen die Meinung meiner Collegen verstieß. So weiß ich beispielsweise sicher, daß ich kein Ahronide bin. Würden aber meine Collegen einstimmig zu mir sagen: Tritt hin und betheilige dich am Priestersegen, so würde ich's unbedenklich thun." Wir glauben nun nicht zu weit zu gehen, wenn wir gerade diesem besonnenen Auftreten der Akiba'schen Schule und ihrer ängstlichen Vermeidung, den Meinungsverschiedenheiten auch für die Praxis Consequenz zu geben, das Verdienst zuschreiben, die feste Gestaltung, welche die Halachot schon in der folgenden Generation durch R. Jehuda Hanasi gewannen, allererst ermöglicht zu haben, zumal da dieser direct oder indirect zu den genannten vier Männern in dem Verhältnisse eines Schülers zu seinen Lehrern stand. Aber freilich erschwert derselbe Umstand, der die eigentliche Größe der Akiba'schen Jünger ausmacht, zugleich den Versuch, sie einzeln, in ihrem eigensten, von ihren Collegen unterschiedenen Wesen zu erkennen. Das gleiche Ziel stattete sie mit manchen gleichartigen Tugenden aus, und nur dann und wann bricht aus einer Aeußerung oder aus einer zufällig bewahrten Erzählung ein individuell-charakteristisches Moment hervor, das uns belehrt, daß wir es mit ganzen Männern, nicht mit bloßen Mitarbeitern zu thun haben. Versuchen wir, diese wenigen und zerstreuten Momente zu sammeln, um, so weit als thunlich, die Männer einzeln zu charakterisiren[1]).

## R. Jose ben Chalafta.

R. Jose aus Sepphoris war der Sohn des R. Chalafta, eines Mannes, der nach den wenigen Notizen, die wir über ihn

1) Wir erlauben uns, hier zu bemerken, daß eine Charakteristik R. Meïr's und R. Simon ben Jochai's bereits im März- und Aprilheft 1855 und im October- und Novemberheft 1856 von uns gegeben ist, und daß wir daher nur die beiden noch übrigen hier nachtragen.

haben, von dem Tanaimkreise, dessen Mittelpunkt R. Gamaliel II. war, als ebenbürtiges Glied scheint angesehen worden zu sein (b. Schabbat 115a, Taanit II, 1 und an a. St.). R. Jose selbst erwähnt ihn wie ein Sohn, der das Glück hat, die Handlungsweise seines Vaters sich zum Muster nehmen zu dürfen. So äußert er (b. Meïla 17b) gegen seinen Collegen R. Simon, der an ihn eine nach seiner Meinung unbillige Zumuthung stellt: „Was würde mein Vater Chalafta gesagt haben, wenn eine ähnliche Forderung an ihn gestellt worden wäre!" Ebenso begleitet er (Synhedrin 80a) seine halachische Meinung, daß wenn von zwei Menschen einer sicher ein todeswürdiges Verbrechen begangen hätte, ohne daß sich ermitteln ließe, wer von ihnen eigentlich der Verbrecher wäre, beide straflos bleiben müßten, mit dem Zusatze: „Selbst wenn einer von ihnen mein Vater Chalafta wäre", was, wie die Commentatoren richtig bemerken, so viel sagen will als, selbst wenn einer von ihnen ein Mann von so bewährter Rechtlichkeit wäre, daß der Verdacht nur den andern treffen könnte. Welche Bedeutung aber in einer Zeit, wo die mündliche Belehrung die einzig mögliche Art war, sich Gesetzeskunde zu verschaffen, der Umstand haben mußte, gleichsam durch die Geburt dem Gelehrtenkreise anzugehören, braucht kaum gesagt zu werden. In der That verdankt daher R. Jose nur einen Theil seiner Gesetzeskunde dem R. Akiba, der an vielen Stellen als sein eigentlicher Lehrer genannt wird (Pesachim 18a, Jebamot 62b u. a. St.). Mehr als eine Spur führt vielmehr auf seine Bekanntschaft auch mit ältern Lehrern und Lehrmeinungen. So fügt er (Synhedrin 27b) der Aufzählung der Verwandtschaftsgrade, die zur Zeugenaussage unfähig machen, die Bemerkung hinzu: „So lautete der Mischnavortrag R. Akiba's, aber die ältere Mischna enthielt abweichende Bestimmungen", worauf er dann die Abweichungen derselben folgen läßt. An einer andern Stelle (jerusal. Schebiit 36a) beruft sich R. Jehuda auf eine von R. Tarfon, dem ältern Collegen und frühern Lehrer R. Akiba's, gegebene Entscheidung, worauf R. Jose ihm entgegnet, daß auch er zugegen und der Fall nicht genau der von R. Jehuda angegebene gewesen wäre. Ebenso berichtet er Manches im Namen eines Tanaïten Abtolmos (Ptolemäus), der daher gleichfalls zu seinen Lehrern gezählt werden muß (Erubin 35a, Rosch Haschana 15). Die Sicherheit, welche diese Bekanntschaft mit den tradirten Halachot dem R. Jose verlieh, geht am deutlichsten aus Gittin 66b hervor. Dort sollte nach dem Re-

ferate eines R. Nehemias, der eine Halacha aus dem Gefängnisse, wohl, wie Raschi bemerkt, aus einer Unterredung mit R. Akiba mitbrachte, entschieden werden. R. Jose aber meint: „Wir haben dem Boten erwidert, daß auch wir im Besitze einer Tradition wären, der wir mehr Ursache zu folgen hätten, als seinem Berichte." Die eigentliche Bedeutung R. Jose's jedoch, wie die seiner Collegen, als Gesetzeslehrer und Restauratoren des gesunkenen Gesetzesstudiums, beginnt erst nach der Katastrophe, die Akiba's Tod und die Flucht seiner vorher von Jehuda ben Baba zu Lehrern geweihten Jünger zur Folge hatte. R. Jose war — nach Baba Mezia 84a — nach Kleinasien gegangen, wo er bis zur Abstellung der über die Gesetzeslehrer verhängten Verfolgung blieb. Bei seiner Rückkehr hatte er den Schmerz, seine Vaterstadt Sepphoris, die früher eine der blühendsten Städte Palästina's gewesen war, im Zustande der Verfallenheit anzutreffen, wie dies aus seinen Worten: „Ich habe Sepphoris noch gekannt in seiner Blüthezeit" (Baba Batra 77b) hervorgeht. Wir begegnen ihm darauf bei dem in Uscha stattfindenden Gelehrtencongreß, wo die ersten Schritte für die Hebung des darniederliegenden Studiums geschahen, und er einer der Sprecher war. In schöner und einfacher Weise dankt er den Bewohnern von Uscha für ihre Bereitwilligkeit, die in ihrer Stadt versammelten Gesetzeslehrer zu bewirthen. „Die Bibel erzählt, so lautet ungefähr seine Ansprache, daß der Herr das Haus des Obed Edom und all das Seine segnete, weil er die Bundeslade bei sich aufgenommen hatte (2 Samuel 6, 12). Nun ist aber die Bundeslade weder der Speise noch des Trankes bedürftig, muthet überhaupt dem, der sie bei sich hat, keine Opfer zu. Welches Segens habt ihr euch erst, Brüder von Uscha, würdig gemacht, die ihr um des Gesetzes willen so bereitwillige Opfer gebracht habt" (Midrasch Schir Haschirim zu 2, 5). Von da ab bis zur Zeit, wo die Umstände ihn zwangen, sich zu isoliren, lebt er in schönem Vereine mit seinen Collegen, die zu einem neuen Synedrium zusammengetreten waren, von Allen geliebt, Alle liebend. Sein friedfertiger Charakter, verbunden mit einem von Allen hochgeachteten Wissen, befähigte ihn, neidlos die Verdienste seiner Mitsynhedristen zu würdigen, und überall weiß er zu beschwichtigen, wo Differenzen einzutreten drohen. So beendigt er den Streit, der zwischen dem Nasi und R. Meïr ausgebrochen und schon so weit gediehen war, daß R. Meïr der Zutritt zu den Sitzungen verboten wurde, mit den schönen Worten: „Was nützt

sich Vielen fühlbar macht, verbunden werden; und es werden daher „die israelitischen Gemeinden wie überhaupt alle Menschenfreunde aufgefordert, das zur Milderung menschlichen Elends wie zur Befriedigung des religiösen Gefühls begonnene, mit namhaften Kosten verbundene Unternehmen mit mildthätigen Spenden zu unterstützen." Das Unternehmen bedarf keiner Empfehlung: in dem schmerzlichen Gedanken, daß der von Hülfsmitteln Entblößte oft vergebens an der Heilquelle die heißersehnte Genesung sucht, weil der Kampf mit den erhöhten Kosten und Bedürfnissen eines Kurplatzes die inneren Leiden nicht zur Beschwichtigung kommen läßt, liegt die tiefste Aufforderung an einem Werke theilzunehmen, das solchem traurigen Zustande Abhülfe zu bringen verspricht. — Der Name des Vorsitzenden des Comité's, Herrn Ernst Wehli, Vorstehers der israelitischen Gemeinde zu Prag, sowie der Mitglieder des Comité's spricht zur Genüge, daß mit redlichem Willen begonnen und mit Eifer ausgeführt werden wird. Möge daher die im Aufrufe ausgesprochene Hoffnung, die Theilnahme werde sich in zahlreichen und namhaften Beiträgen kundthun, ihre volle Erfüllung finden. Das Comité will übrigens auch jede kleine Gabe mit Dank annehmen, und hat zum vorläufigen Cassirer Herrn Simon Jakob Bunzel (von dem dem Vernehmen nach die Anregung ausging) ernannt, an den die Spenden einzusenden sind.

## Bibliographisches.

(Die mit einem Sternchen bezeichneten Werke werden in einem der folgenden Hefte besprochen werden.)

* Jeschurun. Zeitschrift für Wissenschaft des Judenthums. Gesammelt und herausgeg. von Joseph Kobak, als verantwortlichem Redacteur. [Hebräische Abtheilung Heft I 24 Kr. oder 8 Ngr. Heft II 36 Kr. oder 12 Ngr. Deutsche Abtheilung Heft I 24 Kr. oder 8 Ngr. Zu beziehen beim Herausgeber. Lemberg No. 143 2/4.]

Die Sfabier und der Sfabismus von Dr. D. Chwolsohn. 2 Bände. St. Petersburg 1856.

A. P. Stanley, Sina and Palaestina in connection with their history. With Maps and Plans. London. J. Murray. 1856. [Der Verfasser sucht den Einfluß des heiligen Landes auf die geschichtliche Entwickelung nachzuweisen und wie diese in jenem ihre Motivirung finde, eines mit dem andern verbunden sein. Das Buch zerfällt in 14 Abschnitte. Halbinsel Sinai. Auszüge aus Reisejournalen. Palästina. Judäa und Jerusalem. Die Höhen und Küsten von Benjamin. Ephraim. Die Niederungen an der Küste. Der Jordan und das todte Meer. Perea und die transjordanischen Stämme. Ebene von Esdraelon. Galiläa. Der See Merom und die Quellen des Jordan. Libanon. Damascus. Die biblische Geschichte. Die heil. Orte.]

J. L. Porter. A. M. Five Years in Damascus. II volomes. London, J. Murray. 1855. [Das Werk gibt die genaueste Beschreibung von Damascus und dessen Umgebungen, sowie vom Antilibanon und — was für die Geographie der bibl. Geschichte besonders wichtig — dem Hauran.]

# Die hervorragendsten Vertreter der Akiba'schen Schule.

Biographische Skizzen von Dr. M. Joël.

Von den Jüngern R. Akiba's, denen der Ruhm gebührt, mitten aus einem gewaltigen Schiffbruche jüdischen Lebens und jüdischer Lehre die Lehre und durch sie das Leben mit starken Händen gerettet zu haben, treten uns namentlich vier entgegen, deren vereinte Thätigkeit das Meiste zu dem Rettungswerke beigetragen, deren charakteristisches Wirken daher kennen zu lernen von wahrhaft geschichtlichem Interesse ist. Es sind dies: R. Jose ben Chalafta, R. Jehuda ben Ilai, R. Meïr, R. Simon ben Jochai. Alle vier sehr bestimmt ausgeprägte, daher kenntlich von einander sich unterscheidende Individualitäten haben sie doch auch wiederum ein Gemeinsames, das aber weniger in ihrer Natur als in dem Bewußtsein des Zieles, das zu erreichen sie sich vorgesteckt, zu suchen ist. Dieses Gemeinsame ist die bereitwillige Verzichtleistung auf jede Sondergeltung ihrer individuellen Ansichten, oder anders ausgedrückt, die stricte Obedienz gegen die von der Majorität gutgeheißenen Beschlüsse. Freilich mußte das im Großen und Ganzen auch im Principe der Tanaim der vorhergehenden Perioden liegen, da die Geltung des Majoritätsbeschlusses nach Exod. 23, 2 als ein biblisches Gebot angesehen wurde. Aber es kommt in solchen Dingen mehr noch als auf das Princip auf, die consequente Durchführung und das Bewußtsein an, mit welcher es in Anwendung gebracht wird. Und da läßt sich denn, wenn wir die Quellen einsehen, unschwer nachweisen, daß erst die Akiba'sche Schule die ganze Gefahr, die in der seit Hillel datirenden Zerklüftung durch unvermittelte Meinungsdifferenzen lag, erkannt und glücklich beseitigt hat. Eine anziehende Schilderung der Art, wie in älterer (vorhillel'scher) Zeit die religiöse Praxis gehandhabt

wurde, woraus wir zugleich das Ideal, das ihm selber vorschwebt, entnehmen können, entwirft R. Jose, einer der vier Genannten (Tosefta, Synhedrin 7, b. Synh. 88b): „In alter Zeit, erzählt er, war man bemüht, die Meinungsverschiedenheiten in Israel nicht allzu sehr aufkommen zu lassen. Zu dem Zwecke bestand folgende Organisation der über die religiöse Praxis entscheidenden Behörden. Jede der bedeutendern Städte Palästina's hatte einen Gerichtshof, aus 23 sachverständigen Mitgliedern bestehend, der die Fragesteller nach den traditionell überkommenen Halachot beschied. Fehlte in einem einzelnen Falle dem Gerichtshofe die erforderliche traditionelle Kunde, so wandte man sich an das in Jerusalem am Eingange des Tempelvorhofs tagende Synedrium der 23. Konnte auch dieses keinen Aufschluß geben, so entschied das Synedrium, welches am Eingange des Tempelberges saß. Die höchste und letzte Instanz endlich war der Gerichtshof der 71 in der Lischchat Hagasit. War dort ein Fall zweifelhaft, so wurde nach Stimmenmehrheit entschieden und der Beschluß erhielt Gesetzeskraft in Israel. Erst seit der Schüler Hillel's und Sammai's, setzt er hinzu, eine große Anzahl wurde und unter ihnen solche waren, die nicht die erforderliche Zeit der Aufnahme des Traditionsstoffes gewidmet hatten, nahmen die Meinungsdifferenzen über Gebühr zu, so daß die Gesetzeslehrer den Anblick boten, als ob sie auf dem Boden zweier verschiedenen und nicht der einen unveränderlich gültigen Lehre ständen." Wenn nun auch an eine in der eben angegebenen Weise durchgeführte Organisation in der auf die Hadrianische Schreckenszeit folgenden Epoche nicht gedacht werden konnte, so kann man nichtsdestoweniger an dem Verfahren der Akiba'schen Schule mit Bestimmtheit wahrnehmen, daß sie durch freiwillige Selbstverläugnung die einst vorhanden gewesene Einheit der religiösen Praxis herzustellen bemüht war, und es verdient gewiß bemerkt zu werden, daß in den Talmuden selbst diese Eigenthümlichkeit bereits herausgefühlt worden, obwohl sie dort statt einer historischen eine dialektische Erklärung findet. So wird (Jeruschalmi Berachot 3) gefragt, wie denn R. Gamaliel (der Nasi des vorhergehenden Tanaimgeschlechts) seinen Söhnen verstatten konnte, das Maaribgebet nach Mitternacht zu verrichten, da die Majorität der Gesetzeslehrer nicht seiner Ansicht sei. Diese Frage wird unterstützt durch Beispiele, die sämmtlich der Akiba'schen Schule entnommen sind. Zuerst wird nämlich ein eclatanter Fall von Akiba selbst angeführt. Darauf wird von R. Meir berichtet, daß

er, selbst wo Gesundheitsrücksichten ihn hätten bestimmen können, nicht seiner eigenen Meinung folgen wollte, weil sie mit der seiner Collegen nicht übereinstimmte. Endlich wird von R. Simon ben Jochai erzählt, daß er einen Mann, der auf seine (des R. Simon) halachische Ansicht hin Nachlese im Sabbatjahre hielt, was seine Collegen für unstatthaft erklärt hatten, hart anfuhr mit den Worten: „Du verdienst die Strafe eines Mannes, der den Zaun einreißt". Diese Beispiele hätten noch vermehrt werden können durch die überaus bezeichnende Aeußerung R. Jose's (b. Schabbat 118b): „Nie habe ich Etwas gethan, was gegen die Meinung meiner Collegen verstieß. So weiß ich beispielsweise sicher, daß ich kein Ahronide bin. Würden aber meine Collegen einstimmig zu mir sagen: Tritt hin und betheilige dich am Priestersegen, so würde ich's unbedenklich thun." Wir glauben nun nicht zu weit zu gehen, wenn wir gerade diesem besonnenen Auftreten der Akiba'schen Schule und ihrer ängstlichen Vermeidung, den Meinungsverschiedenheiten auch für die Praxis Consequenz zu geben, das Verdienst zuschreiben, die feste Gestaltung, welche die Halachot schon in der folgenden Generation durch R. Jehuda Hanasi gewannen, allererst ermöglicht zu haben, zumal da dieser direct oder indirect zu den genannten vier Männern in dem Verhältnisse eines Schülers zu seinen Lehrern stand. Aber freilich erschwert derselbe Umstand, der die eigentliche Größe der Akiba'schen Jünger ausmacht, zugleich den Versuch, sie einzeln, in ihrem eigensten, von ihren Collegen unterschiedenen Wesen zu erkennen. Das gleiche Ziel stattete sie mit manchen gleichartigen Tugenden aus, und nur dann und wann bricht aus einer Aeußerung oder aus einer zufällig bewahrten Erzählung ein individuell-charakteristisches Moment hervor, das uns belehrt, daß wir es mit ganzen Männern, nicht mit bloßen Mitarbeitern zu thun haben. Versuchen wir, diese wenigen und zerstreuten Momente zu sammeln, um, so weit als thunlich, die Männer einzeln zu charakterisiren[1]).

## R. Jose ben Chalafta.

R. Jose aus Sepphoris war der Sohn des R. Chalafta, eines Mannes, der nach den wenigen Notizen, die wir über ihn

1) Wir erlauben uns, hier zu bemerken, daß eine Charakteristik R. Meir's und R. Simon ben Jochai's bereits im März- und Aprilheft 1855 und im October- und Novemberheft 1856 von uns gegeben ist, und daß wir daher nur die beiden noch übrigen hier nachtragen.

haben, von dem Tanaimkreise, dessen Mittelpunkt R. Gamaliel II. war, als ebenbürtiges Glied scheint angesehen worden zu sein (b. Schabbat 115a, Taanit II, 1 und an a. St.). R. Jose selbst erwähnt ihn wie ein Sohn, der das Glück hat, die Handlungsweise seines Vaters sich zum Muster nehmen zu dürfen. So äußert er (b. Meïla 17b) gegen seinen Collegen R. Simon, der an ihn eine nach seiner Meinung unbillige Zumuthung stellt: „Was würde mein Vater Chalafta gesagt haben, wenn eine ähnliche Forderung an ihn gestellt worden wäre!" Ebenso begleitet er (Synhedrin 80a) seine halachische Meinung, daß wenn von zwei Menschen einer sicher ein todeswürdiges Verbrechen begangen hätte, ohne daß sich ermitteln ließe, wer von ihnen eigentlich der Verbrecher wäre, beide straflos bleiben müßten, mit dem Zusatze: „Selbst wenn einer von ihnen mein Vater Chalafta wäre", was, wie die Commentatoren richtig bemerken, so viel sagen will als, selbst wenn einer von ihnen ein Mann von so bewährter Rechtlichkeit wäre, daß der Verdacht nur den andern treffen könnte. Welche Bedeutung aber in einer Zeit, wo die mündliche Belehrung die einzig mögliche Art war, sich Gesetzeskunde zu verschaffen, der Umstand haben mußte, gleichsam durch die Geburt dem Gelehrtenkreise anzugehören, braucht kaum gesagt zu werden. In der That verdankt daher R. Jose nur einen Theil seiner Gesetzeskunde dem R. Akiba, der an vielen Stellen als sein eigentlicher Lehrer genannt wird (Pesachim 18a, Jebamot 62b u. a. St.). Mehr als eine Spur führt vielmehr auf seine Bekanntschaft auch mit ältern Lehrern und Lehrmeinungen. So fügt er (Synhedrin 27b) der Aufzählung der Verwandtschaftsgrade, die zur Zeugenaussage unfähig machen, die Bemerkung hinzu: „So lautete der Mischnavortrag R. Akiba's, aber die ältere Mischna enthielt abweichende Bestimmungen", worauf er dann die Abweichungen derselben folgen läßt. An einer andern Stelle (jerusal. Schebiit 36a) beruft sich R. Jehuda auf eine von R. Tarfon, dem ältern Collegen und frühern Lehrer R. Akiba's, gegebene Entscheidung, worauf R. Jose ihm entgegnet, daß auch er zugegen und der Fall nicht genau der von R. Jehuda angegebene gewesen wäre. Ebenso berichtet er Manches im Namen eines Tanaiten Abtolmos (Ptolemäus), der daher gleichfalls zu seinen Lehrern gezählt werden muß (Erubin 35a, Rosch Haschana 15). Die Sicherheit, welche diese Bekanntschaft mit den tradirten Halachot dem R. Jose verlieh, geht am deutlichsten aus Gittin 66b hervor. Dort sollte nach dem Re-

ferate eines R. Nehemias, der eine Halacha aus dem Gefängnisse, wohl, wie Raschi bemerkt, aus einer Unterredung mit R. Akiba mitbrachte, entschieden werden. R. Jose aber meint: „Wir haben dem Boten erwidert, daß auch wir im Besitze einer Tradition wären, der wir mehr Ursache zu folgen hätten, als seinem Berichte." Die eigentliche Bedeutung R. Jose's jedoch, wie die seiner Collegen, als Gesetzeslehrer und Restauratoren des gesunkenen Gesetzesstudiums, beginnt erst nach der Katastrophe, die Akiba's Tod und die Flucht seiner vorher von Jehuda ben Baba zu Lehrern geweihten Jünger zur Folge hatte. R. Jose war — nach Baba Mezia 84a — nach Kleinasien gegangen, wo er bis zur Abstellung der über die Gesetzeslehrer verhängten Verfolgung blieb. Bei seiner Rückkehr hatte er den Schmerz, seine Vaterstadt Sepphoris, die früher eine der blühendsten Städte Palästina's gewesen war, im Zustande der Verfallenheit anzutreffen, wie dies aus seinen Worten: „Ich habe Sepphoris noch gekannt in seiner Blüthezeit" (Baba Batra 77b) hervorgeht. Wir begegnen ihm darauf bei dem in Uscha stattfindenden Gelehrtencongreß, wo die ersten Schritte für die Hebung des darniederliegenden Studiums geschahen, und er einer der Sprecher war. In schöner und einfacher Weise dankt er den Bewohnern von Uscha für ihre Bereitwilligkeit, die in ihrer Stadt versammelten Gesetzeslehrer zu bewirthen. „Die Bibel erzählt, so lautet ungefähr seine Ansprache, daß der Herr das Haus des Obed Edom und all das Seine segnete, weil er die Bundeslade bei sich aufgenommen hatte (2 Samuel 6, 12). Nun ist aber die Bundeslade weder der Speise noch des Trankes bedürftig, muthet überhaupt dem, der sie bei sich hat, keine Opfer zu. Welches Segens habt ihr euch erst, Brüder von Uscha, würdig gemacht, die ihr um des Gesetzes willen so bereitwillige Opfer gebracht habt" (Midrasch Schir Haschirim zu 2, 5). Von da ab bis zur Zeit, wo die Umstände ihn zwangen, sich zu isoliren, lebt er in schönem Vereine mit seinen Collegen, die zu einem neuen Synedrium zusammengetreten waren, von Allen geliebt, Alle liebend. Sein friedfertiger Charakter, verbunden mit einem von Allen hochgeachteten Wissen, befähigte ihn, neidlos die Verdienste seiner Mitsynhedristen zu würdigen, und überall weiß er zu beschwichtigen, wo Differenzen einzutreten drohen. So beendigt er den Streit, der zwischen dem Nasi und R. Meïr ausgebrochen und schon so weit gediehen war, daß R. Meïr der Zutritt zu den Sitzungen verboten wurde, mit den schönen Worten: „Was nützt

es uns, im Lehrhause zu verweilen, wenn die Lehre draußen ist" (Horajot 13b). Ebenso weiß er seinen Landsleuten gegenüber R. Meïr nicht genug zu rühmen (jer. Berachot 2). Mit seinem andern Collegen, R. Jehuda, treffen wir ihn nicht selten auf gemeinschaftlichen Reisen (Joma 83b, Pesachim 100a), und nach der einfachen Sitte jener Zeiten essen sie unter harmlos witzigen Gesprächen aus einem Teller (Joma l. l.). Ueberhaupt scheint R. Jose zwischen R. Jehuda und R. Meïr, die in dem Tanaimkreise jener Zeit die entlegensten Gegensätze vertraten, das vermittelnde Glied gewesen zu sein, und wenn auch bei Lebzeiten R. Meïr's keine Spur einer eigentlichen Spaltung sich zeigte, so mußte doch nach dem Ableben desselben R. Jose beschwichtigend eintreten, als R. Jehuda den Schülern R. Meïr's ihrer Disputirsucht halber den Eintritt in sein Lehrhaus versagte. Die Leute werden sagen, meint er: „Meïr ist todt, Jehuda zornig und Jose schweigt" (Nasir 50a). Trotz dieses sanften und bescheidenen Auftretens hat es keiner von R. Jose's Collegen zu einer solchen Autorität gebracht, wie sie seinen Lehrmeinungen gezollt werden. Nicht einmal der Nasi, R. Simon ben Gamaliel, wagt es, in einem Falle, wo seine Meinung sich nach der von R. Jehuda abgegebenen hinzuneigen scheint, dieser zu folgen, weil R. Jose widerspricht (Pesachim 100a), und es gilt als feststehende Norm, daß R. Jose's Ansichten den Vorzug vor denen seiner Collegen verdienen, weil, wie der stehende Ausdruck dafür ist, die Gesetzeskunde bei ihm anzutreffen sei (Erubin 51a und die Parallelstellen)[2].

R. Jose's segensreiches Zusammenleben mit seinen Collegen sollte aber eine Störung von außen erfahren. In einem Gespräche, in welchem R. Jehuda über manche Einrichtungen der Römer sich lobend geäußert, R. Simon dagegen diese scheinbar zu guten Zwecken getroffenen Veranstaltungen als Mittel zu eigennützigen Zwecken rücksichtslos aufgedeckt hatte, wurde dem ruhigen R. Jose sein Schweigen als ein Vergehen angerechnet und der Befehl ertheilt, nach seiner Vaterstadt Sepphoris zurückzukehren, vermuthlich mit dem Verbote, künftighin die Snedrialsitzungen zu besuchen (Sabbat 33b)[3]. Bald sollte nun auch seine Vaterstadt die An-

2) Der Ausdruck lautet: נימוקו עמו. נימוקו ist identisch mit dem spätgriechischen νομική, die Gesetzeskunde. Die Schreibweise mit י nach נ ist nicht auffallend, da ja auch für νόμος beständig נימוס vorkommt.

3) Sonderbar ist, daß diese Verbannung nach Sepphoris dem Juchasin

wesenheit ihres trefflichen Mitbürgers empfinden. Eine Reihe zweckmäßiger Einrichtungen, die uns an mehreren Stellen mitgetheilt werden (jeruſ. Berachot 6a, b. Synhedrin 19a) und zum Theil die Ordnung bei religiösen Gebräuchen, zum Theil die Wahrung der Sittlichkeit zum Ziele hatten, bezeichnete sein dortiges Wirken. Außerdem lockte der Ruf seiner Gelehrsamkeit eine große Zahl von Schülern herbei, so daß der biblische Satz: „Du sollst der Gerechtigkeit mit Eifer nachgehen", hagadisch dahin gedeutet werden konnte: „Du sollst R. Jose nach Sepphoris folgen" (Synhedrin 32b). Dabei hatte er das seltene Glück, unter seinen eifrigsten Jüngern seine fünf Söhne zu zählen, von denen er, wie wir aus ihrer Bedeutung in der folgenden Generation sehen können, mit gerechtem Vaterstolze sagen durfte: „Fünf Cedern habe ich gepflanzt in Israel" (Sabbat 118b). Ueberhaupt scheint sein Familienleben ein sehr glückliches gewesen zu sein, wie seine Aeußerung beweist, daß er seine Frau stets sein Haus genannt habe (Gittin 52a). Nicht uninteressant, weil den Geist jener Zeiten charakterisirend, dürfte hier die Zwischenbemerkung sein, daß R. Jose trotz seines der Lehre gewidmeten Lebens seinen Unterhalt einem weltlichen Geschäfte verdankte. Er war nämlich nach der Angabe seines Sohnes (Schabbat 49b) ein Lederarbeiter und

---

Schwierigkeiten gemacht hat, da, wie er einwendet, R. Jose doch aus Sepphoris gewesen sei. Der Seder Hadorot glaubt diese Schwierigkeit noch dadurch zu erhöhen, daß er anführt, R. Jose habe ja nach Kleinasien und nicht nach Sepphoris fliehen müssen. Dieses Bedenken scheint ihm so erheblich, daß er statt יצאה לצפורי sogar מצפורי lesen will. Die Sache ist aber überaus einfach. Daß die vorgeschlagene Aenderung falsch ist, geht daraus hervor, daß wenige Seiten, nachdem die im Text erwähnte Begebenheit erzählt ist, es ausdrücklich heißt כשהלך ר' יסי לצפורי (Sabbat 38a), ferner daraus, daß er nach Moëd Katon 25 wirklich in Sepphoris verstorben ist. Die Schwierigkeit entsprang aus einer Confundirung zweier im Talmud selbst sehr wohl auseinander gehaltenen Thatsachen. In der Hadrianischen Zeit hatten die Schüler Akiba's und unter ihnen R. Jose, weil sie ein nach den tyrannischen Edicten Hadrian's todeswürdiges Vergehen, nämlich die Lehrerweihe zu empfangen (כל הנסמך יהרג Synhedrin 14a), begangen hatten, das Ausland suchen müssen, da kein Ort in Palästina ihnen sicher gewesen wäre. Daher geht R. Jose nach Kleinasien, R. Meïr nach Babylonien u. s. w. Nach ihrer Rückkehr jedoch und der Constituirung des Synedriums in Uscha lebt R. Jose meistentheils in der Synedrialstadt Uscha, da wir ihn bei allen zufällig bekannt gewordenen Sitzungen finden, bis er durch das mißfällig aufgenommene politische Gespräch die Weisung erhält, sich nach seiner Heimath zu verfügen und die Synedrialsitzungen zu meiden.

hielt das Handwerk hoch in Ehren, da er im Namen R. Gamaliel's den Satz anführt: „Ein Mann ohne Handwerk gleicht einer Frau ohne Mann" (d. h. ohne Ernährer) (Tosefta Kidusch. 1). — R. Jose's Lehrmethode scheint die Mitte eingehalten zu haben zwischen der kühnen Dialektik R. Meïr's und dem zu dieser Dialektik wohl befähigten, aber ihr principiell abgeneigten R. Jehuda[4]). An positiver Kenntniß des Traditionsstoffes jedoch scheint er Beiden überlegen gewesen zu sein. Dabei ist er auch Forschungen ergeben, die mehr allgemein wissenschaftlicher Natur sind. Er ist nämlich in geschichtlichen Dingen das Orakel seiner Zeit und sucht sowohl die biblische als nachbiblische Geschichte chronologisch zu bestimmen (Schabbat 15a, 86b, Aboda Sara 9a u. an zahlreichen andern Stellen). Das uns noch bis heute, leider in seinem wichtigsten Abschnitte unvollständig erhaltene Seder Olam Rabba, eine hagadische Chronik von Erschaffung der Welt bis zum Barkochba'schen Kriege, ist daher mit R. Jose's Meinungen angefüllt, und wenn er als der eigentliche Tanait des Seder Olam von R. Jochanan (Jebamot 82b) bezeichnet wird, so ist das wohl nach Analogie des auch sonst vorkommenden Ausdruckes (מאן תנא ערובין) zunächst so aufzufassen, daß er der Hauptsprecher in diesem Thema, vielleicht auch der erste mündliche Anordner der dahin einschlägigen fremden und eigenen Meinungen gewesen sei, da das Buch in seiner jetzigen Gestalt nicht von ihm abgefaßt sein kann. Uebrigens hat es später keinen bedeutenden Zuwachs erhalten, wie etwa Sifra und Sifri, da kein religiöses und praktisches Interesse zur Vervollständigung und Erweiterung drängte. R. Jose ist aber auch ein geschätzter Hagadist, so daß noch nach seinem Tode sein Sohn bisweilen mit der Frage angegangen wird, ob ihm vielleicht die Erklärung dieses oder jenes Verses, wie sie sein Vater gegeben, noch erinnerlich sei (Midrasch Schir Haschirim zu 3, 11). Namentlich aber lernen wir ihn in seinen zahlreich überlieferten Unterhaltungen mit Andersgläubigen, die größtentheils gegen Bibelverse erhobene Einwendungen betreffen, als einen Mann von schlagfertiger Gewandtheit kennen. Eine Matrone fragte den R. Jose: „In wie viel Tagen hat Gott die Welt geschaffen?" Er antwortete: „In sechs". „Und was thut er denn seitdem?" „Er paart, was zusammengehört", war die Antwort, was so viel sagen will,

4) So erklärt sich am ungezwungensten die sonderbar klingende Charakteristik (Gittin 67a) ר' מאיר חכם, ר' יהודה חכם לכשירצה.

als er wacht mit providentiellem Auge über die Erhaltung und den Fortbestand des Geschaffenen. „Aber das ist doch wohl kein schweres Geschäft, meinte die Matrone. Ich besitze eine große Anzahl von Sklaven und Sklavinnen. Nach meinem Willen gebe ich sie zusammen und leiste also dasselbe, was dein Gott." „Dir mag es leicht vorkommen, entgegnete R. Jose, für Gott ist es ebenso schwierig, wie die Spaltung des rothen Meeres." Es heißt nun, daß die Matrone, um R. Jose zu widerlegen, sich ihres Rechtes bediente und ohne große Wahl jedem ihrer Sklaven eine Sklavin als Frau decretirte, daß sie aber bald an den blutigen Köpfen, mit denen sich ihre Untergebenen ihr zeigten, gewahrte, daß zwischen Willkür und Fürsorge ein weitgehender Unterschied liege (Bereschit R. 68). Ein anderes Mal sprach ein Heide Zweifel aus gegen die Glaubwürdigkeit der biblischen Erzählung, daß Joseph in den Jahren jugendlicher Gluth so tapfer jeder Versuchung widerstanden haben sollte. Statt aller Antwort holte er die Bibel hervor und zeigte ihm, wie rücksichtslos über das Vergehen der ältern Brüder (des Reuben und des Jehuda) berichtet werde (Bereschit R. 87). In der That, ein noch heute nutzbares Argument für die Unparteilichkeit der Bibel! Nicht unwichtig ist, daß in diesen Unterhaltungen auch eine vorkommt, welche die Auffassung der Erzählung über Chanoch betrifft, und aus welcher hervorgeht, daß die Glorification Chanoch's zu häretischen Zwecken benutzt wurde[5]) (Bereschit R. 25). Wie diese Erzählungen Proben seines Geistes, so gewähren andere Aeußerungen Proben seines Herzens und seines auf das Höhere gerichteten Sinnes. „Ich möchte sterben mitten in einer guten That begriffen", ist einer seiner Lieblingswünsche. „Ich möchte Theil haben an der künftigen Seligkeit derer, deren Geschäft es ist, die Kinder

5) Die feindselige Haltung des Midrasch gegen Chanoch und das daselbst hervortretende Interesse der מינים, ihn zu glorificiren, dürfte vielleicht bei der Frage, ob das Buch Henoch jüdischen Ursprunges sei, von Bedeutung sein. Ohnehin ist die Bestimmung Dillmann's und seiner Vorgänger über die Zeit der Abfassung des Buches Henoch und die in Folge dieser Bestimmung gegebene Erklärung der geschichtlichen Andeutungen so wenig überzeugend, daß man wohl besser thut, die Abfassung des Buches in die erste christliche Zeit zu setzen. Man lese Cap. 90 und sehe zu, ob man bei dieser Annahme nicht besser in den Sinn der Andeutungen eindringe. Ob sie sich im Einzelnen sämmtlich erklären lassen, muß ich dahinstellen, da ich es nicht vermag. Aber das Ganze ist doch wohl auf einen Kampf und Sieg des Christenthums und auf eine Verdammniß derer, die ihm widerstreben, zu deuten (V. 29. V. 24).

in das Lehrhaus zu bringen!" (Schabbat 118b) u. ä. A. In der That starb er den Tod des Gerechten; denn seine Vaterstadt wurde durch denselben in tiefe Trauer versenkt. „Beim Tode R. Jose's, sagt eine sinnige Hyperbel, troffen die Rinnen von Sepphoris Blut" (Moed Katon 25).

Seine Söhne waren so sehr Erben seines Wissens, daß er lange Zeit kaum gestorben zu sein schien, da namentlich der eine derselben, R. Ismael, in zweifelhaften Fällen häufig mit Mittheilungen im Namen seines Vaters aushalf (Nidda 25, Berachot 27, Taanit 67, Jebamot 105 und a. z. a. St.). Die Art, wie diese Mittheilungen von den Autoritäten des nächsten Zeitalters, deren Haupt der Mischnaredacteur R. Jehuda war, aufgenommen wurde, beweist am besten, wie hoch ihnen R. Jose stand. So erklärt R. Jehuda Hanasi einmal am Sabbat etwas für erlaubt, was er früherhin als unstatthaft gelehrt hatte, und dieser Widerspruch wird im Talmud folgenderweise gelöst. R. Jehuda trug einst seine Meinung in Gegenwart des R. Ismael ben Jose vor, worauf dieser bemerkte, daß sein Vater anderer Meinung gewesen sei. „So ist die Sache also durch einen Weisern bereits entschieden", antwortet R. Jehuda (Schabbat 51a). Der Talmud selbst macht an Ort und Stelle die Bemerkung, daß man daraus sehen könne, wie weit die Achtung der Gesetzeslehrer vor einander ging, da selbst der Nasi ohne Rücksicht auf seine Würde bereitwillig seine Meinung zurücknahm. Ein anderes Mal ist derselbe R. Jehuda leidend und es wird ihm Aepfelwein (eine also schon damals gebräuchliche Kur) verordnet, den er aber nur von Heiden beziehen kann. Da er nun zweifelhaft ist, ob das Verbot, das wegen der üblichen Libation über den Wein der Heiden ausgesprochen worden war, auch auf Aepfelwein sich ausdehne, so unterläßt er es. Nicht lange darauf theilt ihm R. Ismael mit, daß sein Vater in einem ganz gleichen Falle sich unbedenklich kurirt habe. „Eine so schöne Sache wußtest du, meinte R. Jehuda hierauf, und hast sie mir noch nicht mitgetheilt" (Aboda sara 40b). Am bezeichnendsten aber ist, daß eben dieser R. Jehuda, der wegen der Reinheit seines Wandels den Namen des Heiligen erhielt, voll Bewunderung über die Größe R. Jose's und seiner Collegen, sich äußert: „Zwischen unserm Zeitalter und dem des R. Jose ist ein Unterschied, wie zwischen dem Profansten und Allerheiligsten" (jer. Gittin 48a).

Ob wir wohl gewinnen, wenn wir unsere fortgeschrittene Zeit mit der des R. Jose vergleichen? So weit es nicht unser Ver-

dienst ist, gewiß, da eine Geschichte von mehr als 17 Jahrhunderten nicht ohne Nutzen gewesen sein kann. Aber schwerlich dürfte irgend ein Zeitalter sittliche Größen aufzuweisen haben, denen R. José nicht ebenbürtig sein sollte.

(Schluß folgt.)

---

## Briefe aus Süddeutschland.

### III.

Wir folgen nun dem Wellenlaufe jenes Stromes, der bei all seinem schäumenden Brausen es geduldig ertragen mußte, daß die deutsche bedächtige Gemüthlichkeit fast bis zur Schwärmerei sich vergaß und allen Ernstes einen Preis für die beste Melodie jenes trotzigen Liedes „Sie sollen ihn nicht haben!" aussetzte, während das gute Deutschland wirklich vergaß, daß auch die Deutschen ihn nicht haben; denn in Nassau gab man bekanntlich dem Vater Rhein gar mächtige Steine zu verschlucken, auf daß deutsche Schiffe nicht etwa, mir nichts, dir nichts, durchpassiren könnten, und weiter unten, in Preußen, mußte der wasserlockige Neptun eine andere Barriere-Bandage sich gefallen lassen, und wie man sagt, fühle sich Vater Rhein erst ganz unten, in Holland, vollkommen wohl und lächle über Deutschlands großartige Politik. Dieser Strom nun, der über jene Kleinlichkeiten großmüthig hinwegeilt, er führe uns nach einem andern Theile Deutschlands, in welchem wir manchem Ortsnamen begegnen, an welchen sich die bedeutsamsten Erinnerungen aus der Cultur- und Religionsgeschichte Israels knüpfen, nach Hessen-Darmstadt. — Sollte der geehrte Leser glauben, daß, um von Baden nach dem benachbarten Hessen zu kommen, es keiner solchen weitläufigen Einleitung bedurfte, so befindet er sich im Irrthum; denn allerdings ist jener Strom das Prototyp für gewisse Verhältnisse unserer Glaubensbrüder. Wie jeder Staat und jedes Staatlein ein besonderes Stück Rhein für sich haben will, so hat auch ein jeder deutsche Staat eine Particulargesetzgebung für die Juden. Was wir in Baden gesehen: Kirchlicher Oberrath, Synagogenrath, Hauptlehrer ꝛc., das finden wir nicht mehr in dem angrenzenden Hessen, und was wir hier erblicken, das werden wir vergebens dort suchen. Doch kommen wir zur Sache.

Das Großherzogthum Hessen zählt bei einer Gesammtbevölkerung von etwa 845,000 Seelen 28 bis 29,000 israelitische Einwohner,

also im Verhältniß von etwa 1 : 30. — Die letztere Anzahl vertheilt sich auf die drei Provinzen ziemlich gleichmäßig. Der seit vielen Jahren constant erscheinende numerische Stand der Juden läßt sich durch die massenhafte Auswanderung nach der neuen Welt erklären, da sonst die gegen andere Confessionen verhältnißmäßig größere Progression der jüdischen Bevölkerung statistisch nachgewiesen wurde. So vermehrte sich in dem Zeitraume von 1834—1852 die protestantische Bevölkerung um 11,00 Pret., die katholische um 14,18 Pret. und die jüdische um 16,38. Jene Auswanderung geschieht jedoch in solch großartigem Maßstabe, daß der normale numerische Stand der Juden nur überraschen muß. So hat z. B. die Landgemeinde Bechtheim um $^1/_3$ ihrer Seelenzahl sich vermindert; die Landgemeinde Herrnsheim ist als Gemeinde völlig aufgelöst, und aus Worms wanderten seit 5 Jahren nicht weniger als 62 Personen aus.

Hessen hat etwa 250 jüdische Gemeinden, von welchen die meisten auf die Provinzen Starkenburg und Oberhessen kommen, während Rheinhessen die größten Gemeinden besitzt. Der Größe nach folgen aufeinander Mainz, Worms, Riegen, Rödelheim, Gießen, Darmstadt, Friedberg, Alzei u. s. w. — Rabbinate sind in Rheinhessen vier: Mainz (1. Rabb. Aub, 2. Rabb. Cahn, Prediger der orthodoxen Gemeinde Lehmann); Worms (Rabb. Bamberger, Prediger Lewysohn); Alzei (Adler)[1]) und Bingen (Sobernheim). Oberhessen hat nur das Rabbinat Gießen (Levi) mit 96 Filialgemeinden, und Starkenburg das Rabbinat Offenbach (Formstecher) und Darmstadt (Auerbach). Das Rabbinat Michelstadt ist momentan vacant und ist — man weiß nicht recht wie, und jedenfalls durch eine Art coup d'état — an Darmstadt gekommen; indessen soll man, wie es heißt, daran denken, das Rabbinat wieder selbstständig zu besetzen. — Im Jahre 1846 waren in Hessen 173 Synagogen; doch haben die letzten zehn Jahre so viele neugebaute Synagogen hinzugefügt, daß jetzt deren weit über 200 vorhanden sind. Hierbei ist es erfreulich zu sehen, wie oft eine Landgemeinde von 15 oder 20 Familien mit einem Kostenaufwand ein solches dem Gottesdienste geweihtes Gebäude aufführt, der das rühmlichste Zeugniß ihrer Opferwilligkeit bekundet. So besitzt die aus 20 Familien bestehende Gemeinde zu Bechtheim eine durch Symmetrie und Eleganz sich auszeichnende Synagoge, wie sie nur selten in einer Landgemeinde anzutreffen sein dürfte. Jede Stadtsynagoge hat eine gedruckte von der

1) Der jetzt nach New-York an die Stelle des verstorbenen Merzbacher geht.

zustehenden Behörde genehmigte Synagogen-Ordnung, die den localen Bedürfnissen adäquat ist; die Landgemeinden eines Kreises haben eine solche gemeinschaftlich. Die Ueberwachung derselben liegt dem Gemeindevorstande ob und hat dieser das Recht, die Contraventionsfälle zur Kenntniß der Staatsbehörde zu bringen, resp. deren Bestrafung zu veranlassen. — Die Rabbinen haben zur Aufgabe: Die Verwaltung des Lehramts, Unterstützung der Gemeinden in religiösen Angelegenheiten, Aufsicht über den Gottesdienst, über den Unterricht in den israel. Religionsschulen, die Confirmation der Jugend, die Copulationen und Ehescheidungen, die Prüfung der Schächter, die Entscheidung von Gewissensfragen. Allein schon hier müssen wir voll Bedauerns eine der düstersten Schattenseiten hervorheben: es ist der Religionsunterricht der Jugend. Noch vor zehn Jahren gab es z. B. in der gemeindereichen Provinz Oberhessen über zehn jüdische Elementarschulen, gegenwärtig sind deren daselbst nur noch fünf, und auch diese dürften, wie mir ein Freund von dort schreibt, nach und nach ganz eingehen. Denn die Regierung nimmt weder von diesen und noch weniger von den später zu erwähnenden Religionsschulen die geringste Notiz, wodurch die Lehrer einzig und allein der Gunst und der Mißgunst der Gemeinden überlassen sind, was, wie überall, von den verderblichsten Folgen sich erweist. In Rheinhessen sind mir nur zwei Elementarschulen im Rabbinate Alzei, zwei im Rabbinate Mainz, eine im Rabbinate Worms bekannt, ebenso eine in der Provinz Starkenburg, und zwar zu Bürgel, einer aus etwa fünfzig Familien bestehenden Gemeinde im Rabbinate Offenbach, während das große Rabbinat Darmstadt hierin für mich, ich gestehe es, eine terra incognita ist. Doch werden wir über Letzteres auch manches, wenn auch unangenehme Wörtchen zu sagen haben. Was die sogenannten Religionsschulen betrifft, so dürften sie vielleicht nirgends so sehr im Argen liegen, wie hier zu Lande. In vielen Gemeinden — selbst Stadtgemeinden, wobei „nomina sunt odiosa“ nicht vergessen werde — sind nicht einmal solche Schulen vorhanden. Die Jugend empfängt da, wo Gymnasien oder Realschulen vorhanden sind, auf diesen Anstalten den systematischen Religionsunterricht, während dort und namentlich in den Landgemeinden der hebräische Unterricht von sogenannten Privatlehrern ertheilt wird. Allein beide Arten des in so spärlichen Dosen zugemessenen Unterrichts dürften wohl schwerlich den Talmudisten vorgeschwebt haben, wenn sie als dereinstige Frage unverfänglich die Phrase: קבעת עיתים לתורה bezeichneten; die heut zu Tage gemaßregelte קביעת העיתים ist leider derart, daß man im gewissen Sinne mit dem Psalmisten sagen möchte: הפרו תורתך — — עת לעשות לה׳.

Es ist in der That die Abnahme jüdischen Wissens und speciell der hebr. Kenntniß schreckenerregend, und was würden die Heroen jüdischer Wissenschaft, die einst in Mainz, Worms u. s. w. gelebt, zu dem jetzigen דור דעה (!) sagen? Es ist indessen jener bedauernswerthe abnorme Zustand in einem doppelten Umstande zu suchen: erstens eröffnen sowohl die unsichere Stellung, wie auch die geringe Besoldung der Lehrer nur höchst mittelmäßigen, aber im höchsten Grade wanderlustigen Subjecten die wenig beneidenswerthe Perspective der undankbaren Lehrercarriere, und es gibt nicht wenig Gemeinden, deren Lehrer nicht einmal die erforderliche Religionsprüfung gemacht haben; andrerseits ist der Mangel an tüchtigen Lehrern höchst fühlbar, so daß viele mit ziemlich gutem Gehalte ausgeschriebene Stellen schon seit lange unbesetzt bleiben. — Das einzige Mittel zur Abhülfe dieses Mißstandes ist die definitive Anstellung der Lehrer, worin aber, so weit mir bekannt, nur die Gemeinde Schornsheim eine rühmliche Ausnahme machte. Ihr Lehrer ist derart angestellt, daß er der Gemeinde, nicht diese ihm kündigen darf, und letztere hat wahrlich bis jetzt keine Ursache, die freiwillig aufgegebene Prärogative zu bereuen. - Die Prüfung der Religionsschulen liegt freilich den Rabbinen ob, doch nicht ex officio, und so findet solche einmal in zwei oder drei Jahren statt, nachdem der Rabbiner von der betreffenden Gemeinde hierzu aufgefordert wird; es müßte denn sein, daß der gewissenhafte Rabbiner diese Aufforderung an sich selbst stellt, dem glücklichen Zufall es überlassend, ob er hierbei auch pecuniär-schadlos gehalten sei. Nur die Elementarschulen werden gleich den christlichen regelmäßig von der Schulbehörde visitirt, wozu aber der Rabbiner nicht zugezogen[2]) und wobei das Hebräische nicht als obligat erklärt wird. Müssen wir aber den größten Theil der Schuld Betreffs jener mißlichen Zustände der falschverstandenen Oekonomie der Gemeinden zuschreiben, so tragen doch einen großen Theil derselben die Rabbiner selbst. So sei beispielshalber der Fall erwähnt, daß der Prediger N. einmal officiell den Auftrag erhielt, nebst dem Rabbiner M. die Prüfung in einer Religionsschule auf dem Lande abzunehmen. Die Prüfung fiel vollkommen befriedigend aus, was auch der im Schullocal versammelten Gemeinde, auf deren Requisition die Prüfung stattfand, mitgetheilt wurde. Wie überrascht war jedoch N., als der betreffende Lehrer ihm das von dem Kreisrath demselben zugefertigte tadelnde Prüfungsprotocoll vorlegte! Es stellte sich heraus, daß der Rabbiner, vermöge seiner eigenthümlichen pädagogischen und didaktischen

2) Den Inhalt des betreffenden Rescriptes theilen wir weiter unten mit.

Begriffe, ein ganz anderes Votum bei der Behörde abgab, so daß N. nach seinem besten Wissen und Gewissen ein dissentirendes Votum nachträglich einzureichen sich moralisch verpflichtet sah. — Einen andern Fall, der durch das Verschulden eines Rabbiners ein restrictives Rescript Betreffs der Prüfung im Religionsunterricht zur Folge hatte, theilen wir unten mit.

Was das cultuelle Leben unserer Glaubensbrüder in Hessen-Darmstadt betrifft, so kann dasselbe mit wenigen Worten charakterisirt werden: in den Landgemeinden der stabilste Stillstand, in den Stadtgemeinden die möglichste Zerfahrenheit. — Auch hierin dürfte nicht bald in einem andern kleinen Staate eine solche Buntfleckigkeit anzutreffen sein. In Mainz ist die Hauptsynagoge (die, gelegentlich bemerkt, die schönste in Hessen ist) mäßig reformirt, in welche Orgel und theilweise deutsche Gebete eingeführt sind, dahingegen die neuerbaute Synagoge der Altgläubigen alt; in Alzei ist Orgel und reformirter Gottesdienst; der zweite Festtag abrogirt, der dreijährige Cyclus der Thoravorlesung u. s. w. eingeführt; in Worms birgt die altehrwürdige Synagoge beide Kinder der Alt- und der Neuzeit in sich, indem neben dem allsabbatlichen alten auch 14täglich in den Nachmittagsstunden deutscher Gottesdienst abgehalten wird. Letzterer ist stets, ersterer einmal monatlich mit Predigt verbunden, so daß der Prediger drei Mal im Monat zu predigen hat; in Gießen ist Orgel und zeitgemäß umgestalteter Gottesdienst; in Offenbach ist sogar ein Sonntagsgottesdienst für Lehrlinge von Handwerkern à la Wien; über Bingen schweigen die Götter und die gewünschten, aber nicht erhaltenen Berichte; und in Darmstadt ein Land- und Stadtrabbiner und doch nicht einmal Predigt.

Diese Zerfahrenheit auf dem so kleinen Terrain muß tief, tief bedauert werden; wir haben hier freilich nicht שתי תורות, aber die ominöse Zahl von sieben תורות, da hier zu Land jedes Rabbinat einen eigenen Cultus zu präsentiren hat. Es scheint, daß das frühere גוי אחד בארץ antiquirt und hierfür ein Connex mit den allerdings antiquirten שבע אומות beliebt wird; vielleicht bringen wir es noch zu שבעים אומות. — Doch der ironische Anflug erlahmt vor dem schrecklichen Ernst der Wirklichkeit; wohin soll jene Zerrüttung und Zersplitterung führen? Denken wir uns einen Touristen, der einen Sabbat in Worms verlebt; am Vormittage hört er die Wellenschläge des Jordan, am Nachmittage das Rauschen des Rheines; er eilt nach Mainz, da vernimmt sein Ohr zu Schacharit die Weisen der spanischen Minstrels, die in Kerobot, Ofan und Jozar niedergelegt sind, und zu Mussaf die Accorde der Orgel von echt deutschem Fabricate. Er eilt nach

Alzei und hat am zweiten Festtag keine Ruhe, fliegt nach Offenbach und muß auch am Sonntag sich erbauen; es bleibt ihm nichts übrig als nach Darmstadt zu flüchten, wo er wenigstens vor der Predigt Ruhe findet. — Nein, der cultuelle Zustand in Hessen ist wenig tröstlich, und ein einziges Mittel kann ihn beseitigen: die Errichtung einer Centralbehörde, heiße sie Kirchenrath, Oberrath oder Consistorium; nur nicht diese Zersplitterung, diese Alles entnervende und zerstörende Zerklüftung!

Da ich aber dem freundlichen Leser nicht zumuthen darf, den Unkentönen moderner Jeremiaden länger zu lauschen, so will ich, bevor der zweite tröstlichere Theil dieses Briefes beginnt, mit wenigen Worten jenes oben bereits angedeutete Rescript berühren. Dasselbe verordnet, daß der Rabbiner bei der Religionsprüfung in jüdischen Elementarschulen nicht zuzuziehen sei; er könne höchstens dem Unterrichte beiwohnen, aber die etwaigen Bemerkungen nicht dem Lehrer machen, sondern diese der Schulbehörde mittheilen, und dieses verletzende Rescript ist das Resultat permanenter Zwistigkeiten eines Rabbiners mit seinen Gemeinden und Gemeindelehrern. O, wie viel könnten wir an dieser Stelle Trauriges sagen; doch wieder ein mit stummen Flor bedeckter Leichenstein! —

Wir wenden uns nun der freundlichern Seite dieser Darstellung, der politischen und socialen Stellung unserer Brüder in Hessen, zu.

## Wissenschaftliche Aufsätze.

### Ueber den Geist der Uebersetzung des Jonathan ben Usiel zum Pentateuch und die Abfassung des in den Editionen dieser Uebersetzung beigedruckten Targum jeruschalmi*).

Man könnte das Targum eine Institution nennen, die so alt ist, wie das nachexilische Judenthum. Dem Eindringen fremder Elemente, das sich das Judenthum seit dem babylonischen Exil gefallen lassen

*) Die Erörterung der beiden die Aufschrift dieses Aufsatzes bildenden Punkte wurde, wie im Januarheft S. 24 mitgetheilt wurde, dieses Jahr als Preisaufgabe gestellt. Zwei Seminaristen der obern Abtheilung, Herr S. Seligsohn aus Wollstein und Herr J. Traub aus Mannheim, errangen den Preis, und es wird hierdurch ihre combinirte Arbeit der Oeffentlichkeit übergeben.

mußte, konnte die hebräische Sprache um so weniger widerstehen, als gerade durch ihre Verwandtschaft mit den andern semitischen Dialekten der geistige Verkehr zwischen Israel und den Völkern seiner Umgebung vermittelt wurde. Dem heimathlichen Boden entfremdet hatte sich die hebräische Sprache in gleichem Maße aus dem Leben des Volkes zurückgezogen, als sich bei der ununterbrochenen Berührung mit auswärtigen Völkern aramäischer Zunge das aramäische Idiom einbürgerte. Und wenn auch die weit spätere Zeit der Mischna noch die lebenskräftigsten Elemente in der Sprache aufzeigt: der Masse des Volkes war sie nicht mehr geläufig, und die Klage Nehemia's über die Sprachverwirrung seiner Landsleute spricht deutlich dafür, daß zumal in der ersten Zeit nach dem Exil das Schriftverständniß in der Ursprache den Meisten abhanden gekommen war. Der große Restaurator des jüdischen Staates, Esra, dessen Hauptbestreben darauf gerichtet war, die zurückgekehrten Exulanten wieder mit der h. Schrift bekannt zu machen, machte nach dem Zeugnisse des Talmuds den Beginn, dieselbe in das dem Volke verständliche Aramäisch zu übersetzen und zu erläutern[1]). Von Esra an war die Thätigkeit des soferischen Zeitalters nicht blos der Feststellung des biblischen Textes, sondern mehr noch der Verbreitung des Schriftverständnisses zugewandt. Dies Letztere fand bei den gottesdienstlichen Versammlungen statt, in welchen die h. Schrift zuerst in der Originalsprache vorgelesen und dann von einem Dolmetscher, Methurgeman, in's Aramäische übertragen wurde[2]). Daß man hierbei sich nicht auf bloße Uebersetzung beschränkte, sondern dem Gesetzesvortrag noch eine Erläuterung besonders der schwierigeren Stellen hinzufügte, lag in der Natur der Sache. Diese doppelte Thätigkeit des Uebersetzens und Erklärens umfaßt das Wort Targum[3]), und sind aus diesem Grunde sämmtliche aramäische (sowohl ost- als westaramäische) Versionen ausschließlich Targumim genannt worden. So sehen wir die ersten Anfänge aramäischer Bibelübersetzungen mit liturgischen Zwecken auftreten, und diesen Zweck haben die Targumim auch in der Folge beibehalten.

1) Nehem. 8, 8 מפורש ושום שכל erklärt der Talmud מפורש ז תרגום (s. Megilla 3a).

2) Meg. 24a. Zunz, Gottesdienstl. Vorträge S. 8.

3) תרגם, Quadrilit. ist wohl als analog dem מיני הרגימא „Zukost" aufzufassen. Ob das Wort ursprünglich in der Bedeutung „Uebersetzen" oder als „Erklären" gebraucht wurde, ist schwer zu entscheiden. Bei Onkelos und Jeruschalmi kommen beide Bedeutungen vor. Gen. 42, 43 (wo מליץ mit מתורגמן wiedergegeben ist); Exod. 4, 16. 7, 1. Der talm. Sprachgebrauch hat dieses Wort wie תתרגם שמעתתא, תירגם רבא ff. häufig in der Bedeutung „erklären".

Als eines der ältesten schriftlichen Denkmäler des Targum wird ein Targum zu Job[4]) aus dem ersten Jahrhundert der üblichen Zeitr. erwähnt[5]). Doch ist es wahrscheinlich, daß chaldäischen Versionen des Pentateuch das höchste Alter zuerkannt werden muß. Denn während die Uebersetzung der Propheten als ein kühnes Unterfangen bezeichnet wird, „darob weithin die Erde erbebte", wird die Uebersetzung des Pentateuch für berechtigt erklärt[6]). Es ist jedoch, wenigstens für Palästina nicht anzunehmen, daß ein vollständiges Targum des Pentateuch bestanden habe: so sehr konnte das Verständniß der Muttersprache nicht entschwunden sein, daß nicht wenigstens leichtere Stellen des Originals in dem der aramäischen Sprache so nahe verwandten Hebräisch hätten vorgetragen werden können. Wahrscheinlich haben die schwierigeren, namentlich die poetischen Theile des Pentateuch zuerst eine Uebersetzung erhalten[7]). Aeltere Versionen der 5 Bücher Mosis haben sich nicht erhalten, und wenn solche existirt, so sind sie wohl in dem wenigstens seiner Anlage nach aus dem ersten Jahrhundert sich herschreibenden Targum des Onkelos zur Thora aufgegangen. Dieser vortrefflichen Uebersetzung, deren Redaction in das 3—4. Jahrh. d. übl. Zeitr. zu setzen ist, ist an Alter gleich die Version der Propheten von Jonathan ben Usiel. Die nähere Erörterung der Onkelos'schen Version wird sich im weitern Verlaufe ergeben; hinsichtlich Jonathan's bemerken wir hier, daß bei aller Absicht, eine getreue und verständige Uebersetzung zu geben, er sich dennoch schon größere Freiheiten gestattete. Lag ja schon in der Natur der prophetischen Schriften selbst, da sie größtentheils freier Erguß des religiösen Gefühles waren, die Berechtigung zu freierer Auffassung und Handhabung des Textes, während beim Pentateuch jedes Wort heilig war. Jonathan ist auch das hagadische Element nicht ganz fern, und wenn schon Onkelos zuweilen eine exegetische Tendenz durchblicken läßt, wo er den Text durch das Medium der Halacha oder

---

4) Schabbat 115a. S. Zunz l. l. S. 62 Anmerk. a.

5) Das Niederschreiben der Targumim wurde, wie Schabbat l. l. zeigt, nicht gebilligt. Doch geschieht schriftlicher Targumim aus späterer Zeit häufig Erwähnung. Beim gottesdienstlichen Vortrage dagegen sich eines geschriebenen Targums zu bedienen, galt noch im 4. Jahrh. für unstatthaft. Vgl. Jerusch. Megilla IV. Anf. ר' חגי אמר ר' שמואל בר יצחק עאל לבנישתא, חמא חד סופר מושט תרגומא מן גו כפרא אמר ליה אסור לך דברים שנאמרו בפה בפה.

6) Megilla 3a. Kidduschin 49a Tosafot wird mit Bezug auf diese Stelle das Targ. z. Pentat. als Tradition vom Sinai erklärt.

7) S. Frankel: Ueber die Zeit der frühesten Uebersetzer des A. T., in den „Verhandlungen deutscher Orientalisten" 1845 S. 13 ff.

Hagada sieht: so wird das Prophetentargum an vielen Stellen geradezu zur Paraphrase, obwohl ihr im Allgemeinen der Charakter einer geistvollen Version zuerkannt werden muß. — Die Targumim der Hagiographen[8]) gehören endlich nicht einer Zeit an. Einzelne Gruppen haben denselben Charakter in der Sprache und dem Geiste der Uebersetzung; am freiesten, und kaum noch Uebersetzung zu nennen, sind die Targumim von Esther und dem Hohenliede, in welchen der Text gleichsam nur als Folie für die reiche Fülle von historischen Daten, hagadischen Mythen und Allegorieen dient.

Einen diesen Paraphrasen verwandten Charakter haben zwei westaramäische Targumim zum Pentateuch, von denen das eine vollständig[9]), das andere nur in Fragmenten vorhanden ist. Das vollständige Targum trägt in unsern Ausgaben den Namen der Version der Propheten: Targum Jonathan-ben-Uziel, das fragmentarische hat die Aufschrift: Targum Jeruschalmi. Beide Targumim sind in mehreren Editionen des Pentateuchs dem Onkelos beigedruckt, das jerusalemitische in manchen Ausgaben als Anhang zum Pentateuch, in anderen zu den betreffenden Stellen des Jonathan. Alter und Geschichte der beiden Targumim wird später besprochen werden. — Der Dialekt dieser Targumim ist der hierosolymitanische oder judäisch-aramäische[1]), ähnlich dem des jerusalemischen Talmud, doch mit vielen ihnen allein zukommenden sprachlichen Eigenthümlichkeiten, und verschieden von dem Chaldäisch des Onkelos, welches der Sprache der biblisch-chaldäischen Schriften wenig nachsteht, und doch wieder vielfach diesem ähnlich. Ganze Stellen des Onkelos sind von ihnen aufgenommen, und sie bilden so eine Zwittergattung des Ost- und Westaramäischen. Ihre Sprache nähert sich dem Syrischen, doch ist sie durch den Geist, welcher sie durchweht, weit von diesem verschieden. Der Geist des Syrischen ist ein christlicher; die Sprache der Paraphrasen von dem Geiste des jüdischen Glaubens und jüdisch-religiöser Anschauungen durchdrungen. Anderseits macht sich hier das aram. Element geltend, das aber durch den bei unseren Paraphrasten stark hervortretenden Einfluß fremder Sprachen viel von der den aram. Dialekt charakterisirenden Rauheit und Härte abgestreift hat. Die syrischen Formen, milder als die chaldäischen, sind in ihnen vorherrschend, und diesen zunächst wirkte die griechische Sprache auf euphonische Bil-

8) S. Zunz l. l. S. 64.

9) Einige Verse fehlen in den Ausgaben: Gen. 5, 5—7. 10, 23. 18, 4. 20, 15 und an manchen anderen Stellen.

1) Vgl. Fürst, Lehrgebäude der aramäischen Idiome § 14 ff.

dungen. Die Sprache des Jonathan und Jeruschalmi ist also durchaus keine reine. Sie ist mit fremden Elementen in Ausdruck und Form so stark versetzt, daß sie fast alle Individualität verloren hat. Aber dafür hat sie diesem Einflusse eine gefälligere Weichheit der Consonanten und einen größeren Reichthum klangvoller Vocale zu danken[2]).

Um die Tendenz der Jonathan'schen Paraphrase zu beleuchten, muß Manches über das Verhältniß des Jonathan und des fragmentarischen Targums zu einander und zu Onkelos anticipirt werden, was der späteren Nachweisung vorbehalten bleibt. Onkelos war bei der möglichsten Worttreue dennoch frei zu Werke gegangen, und hatte sich vorzüglich an Stellen, wo der Sinn der Textworte schwierig ist und eine wörtliche Uebertragung denselben nur noch dunkler hätte machen müssen, manche Abweichungen erlaubt. Dieses Targum, welches im Laufe der Jahrhunderte sicherlich auch bei den palästinensischen Juden Verbreitung gefunden, bearbeitete, wie später bewiesen werden soll, der Verfasser des Jeruschalmi nach einer doppelten Richtung. Er corrigirte das Targum Onkelos nach bestimmten Principien und fügte, um den Vortrag zu beleben, eine Auswahl dem Volke geläufiger Hagada's ein. Ein späterer Paraphrast, unser Pseudojonathan, nahm diesen Gedanken auf und vollendete zu einem abgeschlossenen Ganzen, was sein Vorgänger in der Anlage begonnen hatte. Auch Jonathan nahm eine Kritik des Onkelos-Textes vor, berichtigte und änderte diesen mehr oder minder glücklich, indem er dabei den jerusalemitischen Glossen die ge-

2) Wir heben hier einige Eigenthümlichkeiten des Dialektes unserer Paraphrasen hervor, die aber eigentlich dem palästinensischen Dialekte überhaupt angehören. Prosthesis: Aus euphonischen Gründen wird, zumal bei Fremdwörtern, ein vocaltragendes א vorgesetzt, wenn das Wort mit mehreren Consonanten anfängt. Dasselbe geschieht auch häufig in den Talmuden איצטלא (στολή), אברסקין (bracca), אזמירגד. Aphäresis: Leicht sich verflüchtigende Vocale gehen aus denselben Gründen verloren: חרונא f. אחרונא, סר f. עשר, נש f. אנשא. Weiche Consonanten werden für harte gesetzt אושר f. אפשר. Hierbei ist zu bemerken, daß Jon. in der Regel die weichere, Jer. die härtere Aussprache hat. So hat ersterer: חוודרוריא, פצידייא, שלפוקין, Jer. חדבריה, ביציא, שלבוקין. Statt des שׂ wird häufig das syrische ס gebraucht: בסר, עסבא. Hellere, klangvolle Vocalendung wird vorgezogen, ־וי contrahirt aus ־ָא. Gebräuchlicher ist bei dem Paraphrasten die vollere Form, als die mit elidirtem נ; so אנתתא (häufiger als אתתא), ינדעון (oft f. ידעון), ähnlich auch ארום (wof. Onk. ארי). Fremdwörter, besonders griechische, kommen massenhaft vor. Doch mögen wohl nur wenige sein, die sich nicht auch im Talmud und andern älteren Werken finden. Auch arabische: אולא (أَوَّلَ). Das bei späteren syrischen Autoren häufige ܡܢ und ܓܝܪ — μέν und γάρ kommt nicht vor.

bührende Berückſichtigung zu Theil werden ließ. Jonathan's ganze Arbeit ruht auf der Baſis des Targum Onkelos. Bei einfacher Ueberſetzung oder Erklärung folgt er meiſt deſſen Auffaſſung, und wo er abweicht iſt zu erkennen, daß ihm die betreffende Stelle des Onkelos wohl bekannt war. Häufig citirt er Onkelos vollſtändig oder ändert deſſen Ausdruck nur inſoweit, als es die dialektiſche Verſchiedenheit erfordert. Wo Onkelos ſelbſt zuweilen Gelegenheit zum Paraphraſiren nimmt, finden wir dieſe Paraphraſe bei Jonathan amplificirt. Daſſelbe Anſchließen an Onkelos zeigt ſich bei deſſen halachiſcher und hagadiſcher Schriftauslegung, ſo wie auch in der Vermeidung von Anthropomorphieen und Anthropopathieen.

Doch hatte ſich Jonathan eine andere Aufgabe geſtellt als Onkelos. Er wollte Hermeneutiker und Exeget zugleich ſein. Seine Arbeit kann nicht eine Verſion genannt werden, da er weit über die einer ſolchen geſtattete Grenze hinausgeht, aber auch nicht durchweg ausſchließliche Paraphraſe, und noch weniger (hagadiſcher) Commentar. Es iſt dem Paraphraſten darum zu thun, mit der Ueberſetzung zugleich ein Compendium aller an den bibliſchen Text ſich anlehnenden Hagada und prägnanten Halacha zu geben. Schon die älteſte Exegeſe fand in dem Worte der Schrift mehr als den bloßen Wortſinn, und fixirte die Halacha aus derſelben nach beſtimmten Deutungsregeln. Die hagadiſche Auslegung hatte außer der einfachen Wort- und Sinneserklärung noch andere Richtungen, in denen ſie das Bibelwort deutete: ſie fand in einzelnen Worten und Ausdrücken eine Hinweiſung auf ein tiefer Liegendes, ſie machte die Schrift zur Baſis von ethiſchen Anſichten, bezog auf ſie ſpätere hiſtoriſche Ereigniſſe mit aller Freiheit, welche dichteriſche Phantaſie ſich geſtatten darf, und wie ſie dem jedesmaligen Pathos der Zeit entſprachen; ſie erblickte ferner in ihr das tief verſchleierte Myſterium göttlicher Dinge, das ſich nur den Eingeweihten offenbarte. Ihr erſchien endlich die h. Schrift als Werk der Offenbarung im ätherreinen Lichte der Göttlichkeit, an die nicht der Maßſtab menſchlicher Begriffe und Vorſtellungen gelegt werden dürfe, und die in der Bibel auftretenden Charaktere als phyſiſch und geiſtig höher potenzirte Weſen, an denen keine menſchliche Schwäche haften durfte. Auf allen dieſen Gebieten ſehen wir die Paraphraſe Jonathan's ſich bewegen. Von der einfachen Erklärung nach dem Wortverſtändniß, dem Peſchat, der jedoch in ihr ein ſecundäres Moment bildet, ſchreitet ſie auf der Bahn des Deruſch ſtufenweiſe aufwärts bis zur ſelbſtſtändigen Einflechtung größerer Midraſchim.

Den Uebergang zur eigentlichen Paraphraſe bilden die kleinen

erklärenden Zusätze, die oft nur in einem einzigen Worte bestehend, eine feine Nüancirung des Sinnes andeuten, oder eine verständige Motivirung des Zusammenhanges enthalten. Bei solchen Gelegenheiten zeigt der Paraphrast in der Regel richtigen exegetischen Tact in der Auffassung des Textes. So Genesis 1, 2 תהו ובהו Jonathan: צדיא מבני נש וריקניא מן כל בעיר; zu 15, 6 setzt er das allerdings ziemlich müßige: דלא אטח לקמיה במילין und im Gegensatz hierzu V. 13 חלף דלא הימנת, da Abraham fragt: במה אדע. 18, 19 mit Bezug auf Onkelos ארי גלי קדמי חסידותיה: zu setzt er 34, 31 ויאמרו = ענין שמעון ולוי (Jerusch.: ענין תרין בנוי דיעקב), und diesem consequent V. 27 בני יעקב = מוהר בנוי דיעקב. 42, 1 כי יש שבר = ארום כגין ק ואביו אהבו. 44, 20 עלליא זבנין ומייחין עיבורא ממצרים רחים ליה. Exodus 3, 20 sucht er logisch mit V. 19 zu verbinden: ויהי ביום דבר ה׳ ותתעכבון תמן עד דאישדר ית מחת גבורתי אלמשה ב״מ; Raschi verbindet diesen V. mit dem folgenden. Jon. ergänzt willkürlich, oder des Zusammenhanges halber, weil bisher immer von Moses und Ahron die Rede war: והה אהרן מציע אדניה ושמע מה דמליל עמיה = וישלח פרעה cf. Mechilta z. St. 9, 7 פולין למחמי. 19, 25: ויאמר אליהם. Die Lücke ergänzt Jon. durch: קריבו קבילו אורייתא, Raschi ergänzt ו התראה. Leviticus 18, 18 ואשה אלאחתה = בחיי אחתא לחרב 26, 7 = תבירי חרב; Numeri 14, 15 mit dem vorherg. V. verbunden durch: ומן בתר כל נסיא האלין אנת קטיל; Deuteron. 26, 9 ארע דפירהא שמינין כחלב וחליין כדבש. Häufig begegnet man Stellen im Jonathan, welche zu der wörtlichen oder sinnesgemäßen Version noch einen freien paraphrastischen Zusatz anfügen; hier Einiges: Gen. 48, 28 שכם אחד wofür יח קרתא דשכם חולק חד למתנא; Exod. 5, 2 לא ידעתי את ה׳ wofür: לא אשכחית בספר מלאכיא כתיב ית שמא דה׳ מניה ליח אנא דחיל: hier ein bekannter Midrasch und einfache Uebersetzung; u. a. m. In diesen und sehr vielen ähnlichen Stellen zeigt sich wohl auch schon der Paraphrast, doch nur auf der Bahn einer freieren Hermeneutik. Diese Art der leichteren Paraphrase, die ursprünglich nur aus stylistischen Rücksichten gewählt ist, theils um ein fehlendes Satzglied zu ergänzen, theils um den logischen Zusammenhang zu vermitteln, gewinnt je mehr sie sich der traditionellen Auffassungsweise des Midrasch nähert, an Umfang. Oft ist die Beziehung zum Midrasch nur in einem einzigen Worte angedeutet, oft geht die Uebersetzung ganz in der halachischen oder hagadischen Schriftauslegung auf. Zuweilen sucht Jonathan durch solche erklärende Zusätze, die dem Gebiete des Midrasch entnommen sind, die Schwierigkeit biblischer Stellen zu heben. Beispiele dieser Art sind:

Gen. 46, 27: Die Rechtfertigung der Zahl 70 bei Aufzählung der Familienglieder Jakobs; Exod. 12, 41: Erklärung der 400 Jahre, welche die Bibel für den Aufenthalt der Israeliten in Egypten angibt. Solche Darstellung bildet den Kern der Jonathan'schen Paraphrase, weil Jonathan in der Regel, wo er nicht weitläufige hagadische Digressionen macht, in dieser Weise übersetzt. In der ganzen Arbeit sind Version und Paraphrase innig mit einander verwebt.

Eine selbstständigere Stellung in der Paraphrase nimmt die Hagada ein, insofern sie nicht zur syntaktischen Satzverbindung in die Uebersetzung eingeflochten ist, sondern als freie Zuthat zu dieser den biblischen Text selbst nur als Unterlage zu ihrem eigenthümlichen Aufbau gebraucht.

Die Hagada macht den poetischen Ideengehalt des jüdischen Alterthums aus. In ihren Bereich fällt alle freiere Gedankenbewegung des jüdischen Geistes, soweit sie nicht auf Erforschung des Gesetzes gerichtet oder der Strenge der Halacha untergeordnet ist. So umfaßt die Hagada nicht blos eigentlich poetische Production, die feurigen Ergüsse des religiös gestimmten Gemüthes, die lebensvollen Gestalten der Phantasie, sondern jedwede freiere Abstraction des biblischen Inhaltes, die sich in bildlicher Darstellung gewissermaßen verkörpert hatte. Jonathan hat ein Herbarium der duftreichen hagadischen Pflanzen angelegt; er hat das Ungewöhnliche, wo er es gefunden, gesammelt und aufgespeichert: aber der frische Lebenshauch ist von seinen hagadischen Blumen geschwunden, ihre bunte Farbenpracht verblaßt. Einen Hauptbestandtheil der Jonathan'schen Hagada bilden die nicht immer geschmackvollen legendenartigen Erzählungen, die nur insofern für uns Interesse haben, als sie uns einen tiefen Blick in den Culturzustand der Zeit ihrer Entstehung werfen lassen. Diese Legenden haben meist nur da poetischen Werth, wo Jonathan die hagadischen Stoffe des Jeruschalmi aufgenommen oder bearbeitet hat. Zeigt auch die ganze Oekonomie der Paraphrase, daß der Verfasser nicht den alleinigen Zweck hatte, eine Hagada- oder Midraschimsammlung anzulegen, so entwickelt er doch eine so reiche Menge der verschiedenartigsten Hagada's, daß man erstaunt, wie er diese ungeheure Fülle des Materials verwenden konnte. Und doch gibt Jonathan nicht die Erzeugnisse seiner eigenen Phantasie; er ist vielmehr nur der Dolmetscher der seine Zeit beherrschenden Ideen und Erzähler von altüberlieferten religiösen und nationalen Sagen. Die Mischna, die Talmude und die andern exegetischen Werke, Mechilta, Sifra und Sifri sind Quellen für ihn, und es dürfte von seiner ganzen hagadischen Paraphrase wenig übrig bleiben, worauf nicht ältere Lite-

raturwerke ein primäres Eigenthumsrecht könnten geltend machen. Die wenigen Jonathan eigenthümlichen Hagada's, die sich in keinem Werke des Midrasch wiederfinden, sind sicherlich auch nicht seine Erfindung, sondern dem Volksglauben seiner Zeit entstammt. So Deuter. 21, 8 die Sage, daß aus dem bei Auffindung eines Erschlagenen zur Entsühnung geschlachteten Kalbe (עגלה ערופה) Würmer hervorkriechen, die sich zu dem Mörder hinbewegen, und ihn so dem Gerichte verrathen[3]); Levit. 14, 53 wenn die Lustration beim צרעת הבית nicht wirksam, so kehrt der vom Priester losgelassene Vogel an demselben Tage zurück. Daß Jonathan von jüngeren midraschischen Werken häufig benutzt wurde, beweist überdies, daß er nichts dem jüdischen Sagenkreise Fremdartiges gegeben hat[4]).

Jonathan's Paraphrase umfaßt das ganze Gebiet der Hagada; alle Theile derselben hat er mit in die Uebersetzung aufgenommen, und in oft nur loser Anlehnung an das Schriftwort oder den biblischen Inhalt angeknüpft, immer an passender Stelle und in einem dem Tone der Uebersetzung gerechten Zuschnitt. Wir treffen bei ihm Legenden, national-historische Sagen, ethische Lehren und metaphysische Ideen, wie sie das ganze Glauben und Denken des damaligen jüdischen Geistes ausmachten.

Den Grundton seiner meisten Midraschim bildet die legendenartige Erzählung mit hyperbolischer Ausschmückung der Ereignisse und Charaktere, und dieses nicht nur für die bibl. Heroen, sondern auch für die in der Schrift als Feinde Israels erwähnten Personen. So tritt (nach midraschischen Quellen) Bileam schon als Laban feindlich gegen Israel auf; Og, der schon zur Zeit der Noachitischen Flut eine Rolle spielt, trägt auf seinem Haupte ein Felsstück herbei, um unter dessen Last das ganze israel. Lager zu begraben u. s. w. — Speciell historische Hagada findet sich bei Jonathan verhältnißmäßig wenig, und nicht in so bestimmten Andeutungen, daß daraus mit Sicherheit auf die Abfassungszeit seiner Paraphrase geschlossen werden könnte. Vorwiegend ist hier die Beziehung zur Nationalgeschichte, wie auch das Nationalgefühl des Paraphrasten in aller Schärfe ausgeprägt ist. Er

3) Vergl. Frankel, Zur Geschichte der Religionsgespräche. Monatsschrift 4. Jahrg. S. 454.

4) S. Zunz l. l. S. 72 Anmerk. b. Als Quellen nennen wir hier nur von Midraschim: Rabbot, Tanchuma, Jalkut, דברי הימים דמשה; sehr häufig, besonders an Stellen mit kabbalistischer Färbung: Pirke de R. Elieser (siehe Zunz S. 275). Solche Stellen sind auch sehr oft vom Jalkut Rubeni ausgezogen und vom Sohar und Rekanate benutzt.

ist erfüllt von dem hohen Bewußtsein der weltgeschichtlichen Mission Israels. Von der nachexilischen Geschichte sind die Trauer über die Zerstörung des Tempels, die öftere Erwähnung der vier Reiche, die Israel bedrückten (Genes. 15, 12; Levit. 26, 44; Deuteron. 32, 24; s. auch Megilla 11a), der Wunsch des Unterganges der 12 Mächtigen Ismaels und Persiens (Num. 7, 87) und die vielfach besprochene Stelle Num. 24, 24 (worüber weiter), die am deutlichsten ausgesprochenen geschichtlichen Andeutungen, die aber noch zu keinem sichern Resultate geführt haben. —

Die ethische Hagada zieht nicht nur das allgemeine sittlich-religiöse Verhältniß des Menschen, die sittliche Weltordnung in ihren Kreis, sondern erstreckt sich auch auf besondere Morallehren. Veranlassung zum Brudermord gibt der Streit über die Theodicee (Genes. 4). Auch hienieden findet Vergeltung statt. Darum ist bei dem zweiten Theil des Dekalog und andern Geboten für das sociale Leben eine specielle Strafandrohung für die Uebertretung beigefügt. — Häufiger tritt die ethisch-didaktische Tendenz in den Vordergrund. Die Handlungen der Frommen werden als nachahmenswerth, die Strafe eines jeden Vergehens als warnendes Beispiel aufgestellt. Gen. 21 Anf.: „Gott that dem Abraham, wie er für Abimelech gebetet". — Das. 40: „Joseph büßt zwei Jahre länger im Gefängniß, weil er nicht auf Gott, sondern auf Menschenhülfe gebaut", und Aehnliches häufig. Dergleichen ethische Regeln abstrahirt er nicht blos aus dem legendenartigen Midrasch: der Zweck des Paraphrasten ist Belehrung, und er gibt diese Belehrung, wo und wie sich ihm Gelegenheit dazu bietet. Wir haben schon bei Geboten des Dekalogs darauf hingewiesen; aber auch bei andern Gesetzen geschieht es häufig. Vorzüglich verdient Levit. 22, 28 erwähnt zu werden, wo er das Gebot אתו ואת בנו mit den schönen Worten einleitet: „Mein Volk Israel! wie barmherzig ist unser Vater im Himmel, so seid auch ihr barmherzig auf Erden"[5]).

Das zwanglose Verhältniß der Hagada zum Schrifttext gestattete auch die freiere Auffassung desselben nach den religiösen und metaphysischen Begriffen der Gegenwart. In dieser Art der Schriftauslegung tritt das Bewußtsein der Zeit noch stärker hervor, als in der historisch-erzählenden und ethisch-didaktischen Hagada. Auch Jonathan ergeht sich gern in Schilderungen übernatürlicher Dinge; und wenn diese wie bei ihm gewöhnlich auch an hyperbolischer Uebertreibung lei-

5) Diese Auffassungsweise scheint alt und wird, wie bekannt, jer. Megilla 4, 9 aus daselbst angegebenen Gründen gemißbilligt.

den, so sind sie doch von den ausgeprägten Lehren der Gnosis und mystischer Schwärmerei entfernt. Zwar finden sich manche derartige Anklänge; so Genesis 2, 7 die Schöpfung des Menschen; 4, 15 das Kainszeichen; 31, 19. Rahel's Verfahren mit Laban's Götzen; Exod. 2, 21 und 14, 21 der Mosesstab. Und vollends seine Angelologie! Der Todesengel Samael erschreckt Eva; der Engel Sagnugoel erscheint Moses im Dornbusch; ein Engel hilft Jakob aus der Verlegenheit, da er keinen Wein für das Mahl seines Vaters hat; Engel gehen, um die Geheimnisse Gottes zu enthüllen (Gen. 28, 12); siebenzig Engel steigen mit Gott zur Besichtigung des Thurmbaues zu Babel, und nicht weniger als 900 Millionen verderbenbringende Engel ziehen mit Gott zur Unglücksnacht nach Egypten. Chanoch wird als Metatron in den Himmel versetzt. Auch von Giganten, die vom Himmel gestürzt, weiß er uns zu erzählen, und nennt sie namentlich (Gen. 6, 4 nach Joma 67b). Gleichwohl weiß er von den Engeln und dem göttlichen Throne nicht viel mehr zu berichten, als in der talmudischen Hagada enthalten ist.

Die Thora ist vor dem Weltanfange geschaffen, und mit ihr das Eden zur Belohnung der Frommen, das Gehinnom für die Sünder. Die Qualen der Hölle sind mit wahrhaft glühender Phantasie geschildert. Das Jenseits selbst berührt er nur im Allgemeinen: hat ja den Patriarchen Jakob, als er das Geheimniß von den letzten Dingen enthüllen wollte, der prophetische Geist verlassen (Gen. 49, 1). Lebendig wie sein Glaube an die glückliche Zukunft seines Volkes sind des Paraphrasten messianische Hoffnungen. An jenem großen Tage des Gerichtes wird sich das göttliche Geheimniß offenbaren (Deuter. 32, 39), und Vergeltung geübt werden an Israels Drängern. Erst nach großen Kämpfen, bei denen Gog eine Hauptrolle spielt, wird jener heißersehnte Messiastag anbrechen.

Obwohl der Midrasch des Jonathan keinen freien Spielraum hat, da ihm durch den Text, welchen er nicht nur paraphrastisch auffassen, sondern auch vertiren will, hemmende Schranken gesetzt sind: so sucht er doch, wenn es angeht, ein einheitliches Ganze aus einzelnen Daten zu gestalten; und interessant ist die Bemerkung, wie er dann in der That ohne innere Beziehung zu einander stehende Schriftverse durch ein hagadisches Band logisch zu verknüpfen sucht. So Gen. 18, 26—32, die Fürbitte für Sodom und Amorah; daselbst 40, 23 vgl. mit 41, 1 u. 10: Joseph's Vergehen und Erlösung. — Die schönsten hagadischen Partieen sind die als rhetorische oder poetische Digressionen dem Texte lose angefügten lyrischen Hymnen und Parabeln; wir heben

hervor: das Gebet Abraham's auf Moriah (Gen. 22, 14); Hymnus beim Tode Moſis (Deuter. 34, 6). Parabeln: Geneſ. 49, 4; Num. 21, 34; Deut. 32, 50. das mit ſeltener Kunſt und Innigkeit durchgeführte Gleichniß: Moſes mit dem unglücklichen Vater verglichen, der vom freudig erſehnten Hochzeitsfeſt des Sohnes zum Tode geführt wird. Auch der in der Hagada beliebte Deruſch fehlt nicht; ſo Gen. 16, 12 die Deutung des איטה וחשכה וכו' auf die vier Reiche; Levit. 21, 24 die Auslegung und hiſtoriſch begründete Deutung des Gebotes über die Opferthiere שור או כשב או עז; Num. 6, 24 der Prieſterſegen, der erſt in hebr. Sprache aufgenommen, dann paraphraſtiſch interpretirt iſt. — Zu hagadiſchen Eigenthümlichkeiten könnten wir noch die den Hagadiſten überhaupt geläufige Deutung der Eigennamen rechnen; ſo Gen. 25, 1. 3; 36, 39; 46, 21. Daß manche Stellen, die wohl für paraphr. Verſion geeignet ſind, ohne jede Paraphraſe faſt Wort für Wort ſich Onkelos anſchließen (ſo Gen. 20, 1—15), könnte begründeten Verdacht gegen die urſprüngliche Vollſtändigkeit der Paraphraſe erregen.

Die Hochachtung vor der heiligen Schrift erforderte, daß Alles, was im Ausdruck oder Inhalt dagegen verſtoßen konnte, ſorgfältig umſchrieben und durch euphemiſtiſche Wendung beſeitigt werde. Schon Onkelos iſt überall beſtrebt, in ſeiner Ueberſetzung die von Gott gebrauchten ſinnlichen Bezeichnungen in begriffliche umzuwandeln, wie überhaupt jede Verkörperung des höchſten Weſens, als im Widerſpruch mit ſeiner Vollkommenheit, verſchwinden zu laſſen. Jon. ſchließt ſich hier eng an Onkelos an. Luzzato (Oheb-Ger) hat die Geſichtspunkte aufgeſtellt, unter denen Onkelos zu Werke gegangen ſein mag, Anthropomorphieen und Anthropopathieen zu vermeiden, von den bibliſchen Helden in decenten Ausdrücken zu reden, den heidniſchen Götzen nicht Attribute beizulegen, welche vom Gotte Iſraels gebraucht werden: alles dies iſt von Jonathan genau wie von Onkelos beachtet worden, manchmal noch weiter durchgeführt. Jonathan jedoch verſchieden von Onkelos: והייתם כאלהים: Onk. כרברבין, Jonath. כמלאכין רברבין. Bei aller Aengſtlichkeit, euphemiſtiſch zu umſchreiben, wird doch der Sinn möglichſt berückſichtigt, ſo daß derſelbe Ausdruck an verſchiedenen Stellen verſchieden lautet. So Gen. 30, 2 התחת אלהים אנכי. Onk. המיני את בעיא, Jon. הלא מן קדם ה' תבעין, dagegen Gen. 50, 19 Onk. אנא ארי דחלא דה' אנא. Jon. ארום דחיל ומתבר מן קדם ה' אנא. Das מימרא als Umſchreibung des Gottesnamens iſt bei ihm weit häufiger als bei Onkelos. Ebenſo wird von bibliſchen Charakteren in möglichſt decenten Ausdrücken geſprochen. Gen. 27, 35 בחוכמה

statt במרמה (auch 34, 13). Vermeidung des Ominösen: Deuter. 11, 26 והקללה Jon. וחילופה. Auch in der Hagada des Jonathan zeigt sich diese religiöse Scheu. Der Gottheit selbst wagt die hagadische Ausschmückung nur schüchtern zu nahen. Wunderbare Erscheinungen begleiten die Verkündigung des Dekalogs, aber auch der Paraphrast scheint die Warnung gehört zu haben, sich zum Herrn selbst nicht vorzudrängen. Die Bezeichnung der göttlichen Eigenschaften ist kaum mehr als eine wörtliche Version des biblischen Textes (Exod. 34, 6 ff.). Die Paraphrase des Schwanengesanges Mosis, ein fruchtbarer Boden für die Hagada, ist doch da mäßig, wo das Wesen der Gottheit Erwähnung findet (Deuter. 32, 19. 20 u. a. m.).

Die Jonathan'sche Paraphrase hat, wie wir bereits angedeutet, auch die Resultate der halachischen Schriftauslegung in den Kreis ihrer Darstellung gezogen. Die Behandlung der Halacha ist nothwendig von derjenigen der Hagada verschieden. In der Halacha hört die Herrschaft der Phantasie und der Dichtung auf; die Autorität der Tradition ist hier unumschränkte Gesetzgeberin, und nur was der strenge Gedanke auf Grund gesetzmäßiger Forschung entwickelt hat und von den Lehrern des Gesetzes autorisirt worden, kann Berechtigung nnd Gültigkeit beanspruchen. Jonathan's Paraphrase hat daher auf dem Gebiete der Halacha den Charakter einer nüchternen Erläuterung der biblischen Gebote an der Hand der Resultate der halachischen Forschung. Die Zahl der in der Paraphrase enthaltenen, sowohl zur Zeit der Abfassung dieses Targums gültigen, als sicherlich außer Gebrauch gekommenen halachischen Bestimmungen ist sehr bedeutend, und besonders gaben ihm Mechilta, Sifra und Sifri eine reiche Ausbeute. Die Darstellung der Halacha ist in den meisten Fällen meisterhaft: präcis und klar; und da diese prägnante Kürze, zumal in den Bestimmungen über נגעים u. dgl. bei der Menge gewiß kein genügendes Verständniß erzielen konnte, so scheint hier mehr der engere Kreis Halachakundiger berücksichtigt worden zu sein. — Consequenter Fortschritt von einer Halacha zur anderen zeigt sich besonders in dem am meisten hal. Theile des Exodus Cap. 21 u. 22, wo Jonathan die Mechilta oft wörtlich anführt. Aehnliches fast im ganzen Levit., wo er viele der im Sifra enthaltenen Halacha's excerpirt. Die biblische Basis wird entweder nach der hal. Deutung vertirt, so Exod. 12, 43 או בר ישראל דאסתלק nach der Halacha בן נכר שנתנכרו מעשיו וכו' u. dgl. m.; oder die Version mit einem erklärenden Zusatze versehen, so Exod. 21, 2 ארום תיזבון בגנבותיה לעבדא בר ישראל וכו', ובמעלי שביעתא וכו'; das. V. 7 zu לא תצא כצאת העבדים gibt er עבדא כנענאי דמשתחררין בשינא ועיינא וכו'. Levit. 5,

10. Zuſatz: הי כמשפט חטאת העוף cf. Chullin pag. 21 u. 22; daſ. 15, 18 ואתחא תניחא cf. Jebamoth 34b פרט לכלה אותה: (und Commentar zu Jonath. in den Wiener Ausgaben); daſ. 15, 23 דהיא יתבא על קצתיה cf. Miſchna Sabim 5, 4. 5 und Sifra Mezora Parſch. 4. In Controverſen der Tanaim und Amoraim ſtimmt ſeine Halacha mit der als Norm fixirten Anſicht überein; ſo u. A. Levit. 17, 13 zu וכסהו בעפר hat er ואין לא מתקלקלא וכו', wie die Lehre des R. Schimeon, Chullin pag. 81. Um ſo auffallender aber ſind bei dieſer Sorgfalt einzelne Willkürlichkeiten des Paraphraſten; ſo Levit. 4, 15 gegen die Lehre über סמיכת זקנים Synhedr. 4b; daſ. 10, 16 והנה שורף Jon. vgl. Raſchi z. St.; und was jedenfalls das Auffallendſte bleibt Num. 19, 4: ויבדקינה בי"ח טרפות, während im Talm. Chullin p. 11 das Gegentheil ohne Controverſe angenommen wird. In ſolchen Fällen tritt die Eigenthümlichkeit des hagad. Paraphraſten hervor, der ſich ebenſo wenig ſcheuet eine Halacha in nicht gerade weſentlichen Punkten nach ſeiner Tendenz zu amplificiren, als er nicht Anſtand nimmt, den bibliſchen Geboten nicht in der Schrift ausgedrückte, ethiſche und rationelle Motive unterzulegen. — Vielfach beſprochen iſt die gegen das ausdrückliche Verbot der Miſchna paraphraſirte Stelle Levit. 18, 21: ומן זרעך לא תתן בתשמישתה לצד בת עממין[6]). Die Paraphraſe ſcheint durch die eigenthümliche Stellung dieſes Verbotes veranlaßt, da vorher von verbotenen Ehegraden und ſpäter von Keuſchheitsgeſetzen die Rede iſt; Jonath. ſcheint aber durch den Zuſatz לפולחנא נוכראה למעבדא (vergl. auch daſ. 20, 4, wo wörtliche Ueberſetzung) dieſe alte kühne Paraphraſe paralyſiren zu wollen. Sonderbar bleibt ferner die Deutung des Verbotes לא תחבל רחים ורכב Deuter. 24, 6 ולא יהוי גבר אסר חתנין וכלן וכו', die Jonathan und Jeruſch. gleich haben. Daß Levit. 19, 26 ולא תהון אחורי סנהדרין עיינין ein Corruptel und wie Deuteronom. 18, 10 zu leſen אהודי oder חדודי עיינין, iſt bereits von R. Jacob Emden im Matpachath bemerkt: durch einen ungeſchickten Abſchreiber iſt die an den Rand eines Codex vermerkte Stelle des Talm. סנהדרין in den Text gekommen und dann mußte aus אחודי fälſchlich אחורי werden.

Wir haben hier eine Skizze der Jonathan'ſchen Paraphraſe zu entwerfen verſucht und ſie zu dieſem Zwecke im Allgemeinen betrachtet. Gehört ſie auch nicht zu den originellen Schöpfungen des jüdiſchen Geiſtes, welche das Judenthum in neue Bahnen geleitet, oder als Ausgangspunkt für eine neue literariſche Richtung gedient: ſo reflectirt ſie

6) S. R. S. Edels und R. L. Heller Megilla 4, 9.

dafür um so mehr das Bild jener Zeit, in welcher der kräftige Pulsschlag des national-religiösen Lebens das Judenthum ausschließlich beherrschte und alle Adern des Wissens durchdrang, jener Zeit, wo neben der Forschung des Gesetzes die fromme Intuition, freilich auch mitunter die mystischen Extravaganzen der damaligen philosophischen Ansichten in der Anschauung des Volkes Platz gegriffen hatten. Jonathan ist so zu sagen der Repräsentant des Geistes seiner Zeit. Aber welches diese Zeit war, in der dies Targum verfaßt worden, läßt sich nicht genau ermitteln. Suchen wir daher die wesentlichsten Momente, so weit sie uns aus Jonathan selbst entgegentreten, hervorzuheben, um hierin wenigstens zu einem annähernden Ergebnisse zu gelangen[6]). Abgesehen davon, daß Jonath. die Resultate der talmud. Forschung und die Anschauungsweise des Talmud so vollständig in sich aufgenommen, wie kein anderes Targum, liefern uns die Erwähnung von Konstantinopel (Num. 24, 19 u. 24) und der Lombardei (Num. 24, 24)[7]), sowie der Wunsch für den Untergang des weströmischen Reiches (Num. das.) einige historische Anhaltspunkte. Unter allen Daten ist die Anführung der Namen Chadidja und Fatime (Genes. 21, 21) dasjenige, welches Jon. das späteste Alter zuweist, und ist deshalb sein Targ. jedenfalls nicht früher als in die Mitte des 7. Jahrhunderts zu setzen. Daß aus dem Wunsche für den Untergang der zwölf Mächtigen Ismaels (Num. 7, 87) kein sicherer Beweis zu ziehen sei, hat schon Zunz bemerkt[8]).

Ueber das Verhältniß des Fragmententargums Jeruschalmi zur Paraphrase des Jonathan haben sich diametral entgegengesetzte Ansichten geltend gemacht; wir wollen versuchen, die bedeutenderen Meinungen hervorzuheben. Dies Targum hat eine viel zu große Aehnlichkeit mit Jonathan, als daß man nicht eine genaue Verwandtschaft beider auf den ersten Blick erkennen müßte. Jede Hagada des Jeruschalmi ist bei Jonathan wiederzufinden[9]), bald weiter ausgesponnen, bald — und

6) S. Zunz l. l. S. 75.

7) Daß im Jeruſch. hier בלברניא (liburna) gestanden und Jon. daraus בלמברדיא gemacht (nicht wie Zunz meint l. l. S. 75 beide Targ. בלברניא hatten), geht aus Deuter. 28, 68 hervor, wo das Wort באניות im Jer. durch בלברניא, im Jonath. durch באילפיא übersetzt ist; Jon. scheint also das Wort לברניא in der Bedeutung von „Schiffen" nicht gekannt zu haben.

8) Zunz l. l. S. 76. Anm. d.

9) Nur Gen. 44, 18 hat Jeruſch. eine weitläufige Hagada, die im Jon. nicht aufgenommen ist. Frankel (Zeitschrift 1846. S. 117) hält für wahrscheinlich, daß diese Hagada im Jonath., nicht im Jeruſch. ihren Platz haben müsse; nur ist solche Ausführlichkeit dem Jonath. nicht eigen. Vielleicht ist sie ein späterer Zusatz zu Jeruſch.

dies in der Regel — in mehr bündiger Form; ein großer Theil der abrupten Verse des Jerusch. sind wörtlich, andere größtentheils mit Jonath. übereinstimmend. Die beiden letzten Sidrah's des Pentateuch, die im Jerusch. vollständig übersetzt sind, haben in ganzen großen Partieen sowohl, wie in minutiösen Einzelheiten überraschende Aehnlichkeit mit Jonathan. — Schikard (Bechinath ha-peruschim S. 37) verwirft die Annahme, daß dies Targ. Fragment eines früher vollständigen sei und dies, wie später gezeigt werden soll, mit Recht. Er hält dies Targum seiner unzusammenhängenden, bald größeren, bald kleineren Partieen wegen, in denen er überdies keine Einheit findet, für ein Sammelwerk von Notizen verschiedener Targumisten, die allenfalls einer und derselben Redaction angehören. Aber dergleichen Inconsequenzen, wie sie Schikard meint, sind eben nur Einzelheiten. Man wird zugeben müssen, daß manches falsche Glossem sich in den Text des Jerusch. eingeschlichen haben kann; aber diese Einzelheiten berechtigen nicht, dem Ganzen den einheitlichen Charakter abzusprechen. Drusius hingegen (bei Walton proleg. S. 578) legt auf die Aehnlichkeit beider Targumim vorzüglich Gewicht und kommt zu dem Resultate, daß Jonathan und Jerusch. für identisch zu halten seien. Aber auch hier genügt die oberflächlichste Vergleichung beider Targumim, um das Nichtige dieser Ansicht aufzuzeigen. Walton bemerkt richtig, daß schon das erste Wort der Genesis von beiden verschieden übersetzt werde, also die Annahme einer Identität sich von vorn herein als unbegründet erweist. — Musaphia (מוסף הערוך: אשן 2) spricht die wahrscheinlicher klingende Ansicht aus, daß Jerusch. im Grunde allerdings mit Jonath. identisch sei, aber die Varianten zu diesem bilde. Ihm tritt Mendelssohn bei (Einleitung in den Pentat.). Auch Zunz (l. l. S. 66 ff.) hält diese Ansicht für die zweifellos richtige und aus dem Umstande, daß viele der von alten Autoren aus einem palästinensischen oder jerus. Targum citirte Stellen sich theils in unserem Jerusch. theils im Jonath. finden, wird geschlossen: „es habe vom jerus. Targum eine doppelte Recension vorgelegen, von denen die eine, unser Jonath., vollständig, die andere nur in Fragmenten, so weit sie die Varianten zum Jonath. bildet, zu uns gelangt ist. Aus der Uebereinstimmung einzelner Stellen kann nur gefolgert werden, daß die Aushebung der Varianten nicht genau geschehen sei, oder spätere Hände sie gleich gemacht haben." Aber es scheint unberechtigt, das in so zahlreichen Partieen ganz vollständig abgerundete, in seiner Darstellungsweise an vielen Stellen von Jonathan verschiedene Targum Jeruschalmi für eine bloße Variante zu Jonathan zu betrachten, selbst wenn keine gewichtigeren Gründe dagegen wären; und ein

Variantensammler, der sich die Mühe nicht verdrießen läßt, umfangreiche Stellen eines Codex auszuschreiben, wird sich nicht so sehr häufig den Verstoß zu Schulden kommen lassen, ganz gleichlautende Stellen als Varianten beizusetzen. — Auch läßt sich nicht annehmen, daß schon früh ein den ganzen Pentateuch umfassendes jerusal. Targum allgemein bekannt gewesen. Es ist vielmehr fast mit Bestimmtheit zu behaupten, daß Elias Levita — und dieser schrieb c. 1580 — nur das schon 1518 gedruckte Targ. Jeruschalmi gekannt habe[1]). Nicht nur daß er Jonathan's Paraphrase nur dem Namen nach aus Rekanate kennt, er citirt sogar (Methurgeman Einleitung) eine von Rekanate erwähnte ganz einfache Uebersetzung des Jonath. zu Levit. 14, 6 ית צפרא חייתא יסב יתה, die sich in dem ihm vorliegenden Codex (der also gewiß der unvollständige Jerusch. war) nicht findet. Levita sagt zwar nicht, daß sein Targ. Jerusch. nicht den ganzen Pentat. umfasse; aber er betrachtet es wohl deshalb als Ganzes, weil es in den alten Ausgaben (Bibl. rabbin. ed. Venedig, Basel) hinter dem mit dem Targ. Onk. versehenen Pentateuch besonders abgedruckt, und wohl auch in alten Handschriften ohne Jonath. sich als ein besonderes Ganze befindet; so im Codex Vatic. 440 aus saec. 13 (nach Assemani citirt bei Zunz S. 70). Wird aber eine Variante ohne Text hingeschrieben? Wir können den Umstand, daß das Targum Jerusch. dem mit Targum Onk. versehenen Pentateuchausgaben beigegeben ist, gewissermaßen als diplomatischen Beweis für unsere später zu besprechende Behauptung anführen, daß Jerusch. in den nichthagadischen Theilen den Glossator zu Onkelos bilde. Daß das Targum Jerusch. auch in Handschriften dem Jonath. wie in unseren Ausgaben beigesetzt gewesen, kann man nicht berichten; vielmehr ist aus de' Rossi's Bericht (Meor Enajim p. 50b) zu ersehen, daß er in den von ihm genannten Codices, nach welchen 1591 zu Venedig die erste Ausgabe veranstaltet worden, nur das Targum Jonathan gefunden. De' Rossi selbst hat früher wohl nur das unvollständige Targ. Jerusch. gekannt, und in den von ihm genannten Codices waren zwei Abschriften des Targ. Jonath., so geht aus seinen Worten hervor: ראיתי ב' תרגומים שלמים על התורה דומים זה לזה מלה במלה שניהם מתחילים תרגום מלת בראשית לא בחוכמתא אבל מן אוולא; er sah zwei vollständige Wort für Wort gleiche Targumim zum Pentateuch — und wie er ferner berichtet —, das eine mit der Ueberschrift T. Jonathan b. Usiel, das andere Targ. Jerusch.; er ist daher verwundert, auch ein vollständiges Targ. des Namens Jerusch. zu finden, das überdies,

1) Die editio princeps des T. Jon. erschien erst im J. 1591 Venedig.

nicht wie das ihm bekannte, mit בחוכמא ſondern mit מן אוּלָא beginnt. Mit Beſtimmtheit iſt daraus zu erſehen, daß unſer T. Jonath. früher den Namen Targ. Jeruſchalmi führte, und gewiß nur durch irrthümliche Auflöſung der Abbreviatur ת"י die falſche Bezeichnung T. Jonathan erhalten hat; aber wie weiter gezeigt werden ſoll, iſt unſer T. Jeruſch. als erſte, Jonathan dagegen als die zweite Recenſion des jeruſalem. Targums anzuſehen. Daß wegen mancher Citate älterer Autoren, die ſich in unſeren Targumim nicht finden, auf ein älteres verloren gegangenes Targ. Jeruſch. zu ſchließen ſei, iſt gleichfalls nicht anzunehmen. Freilich hat ſich das habent sua fata libelli ſicherlich auch an unſeren Targumim bewährt; Manches mag verloren gegangen, Manches ſpätere Interpolation ſein — variiren ja unſere Ausgaben auch in vielen Stellen[2]): aber im Ganzen haben wir unſere Targumim in ihrer früheren Geſtalt; und viele der von Zunz citirten vermißten Stellen bedürfen einer Berichtigung[3]).

2) So fehlt Bibl. rabb. Venedig und Baſel das in unſeren Ausgaben Exod. 9, 3 zu כבד מאוד ſich findende, nicht gut verſtändliche מתגריא לחוד.

3) So werden (Zunz G. V. S. 68. Cit. b) als vermißte Citate angegeben: Aruch אטלקי zu Gen. 10, 4; dies findet ſich in der Bibl. Rabb. ed. Venedig und Baſel. — Aruch דייתיקי Gen. 24, 10: daß in einem der beiden Targumim דייתיקי für אפותיקי geſtanden, iſt nicht unwahrſcheinlich, zumal Bereſchit Rabba z. St. דייתיקי hat. — Aruch לברקם Gen. 32, 10. Buxtorf hatte hier im Jon. Leſeart ולבקרין: wie leicht kann hier ein Corruptel angenommen werden; desgl. 37, 7, wo Aruch (s. v. כרך) מכרכין כריכין citirt, während bei uns Jeruſch. מפרכין פרוכין. Gen. 48, 14 שלחף von R. Chananel und Alfaſi citirt. Merkwürdig iſt, daß auch Levita Methurgeman s. v. שלחף zu Gen. 31, 41 aus ſeinem Jeruſch. die Stelle ושלחפה ית אגרי citirt, die ſich in unſerem Jonath. findet: und doch kennt Levita, wie oben gezeigt wurde, weder Jon. noch das vollſtändige Targ. zum Pentat. In unſeren Ausgaben des Jeruſch. fehlt dies mit Recht, da Jeruſch. חלף immer durch פרג überſetzt, Jon. aber neben פרג auch שלחף hat (ſo u. A. Exod. 34, 4. 10; Levit. 27, 10). In Levita's Codex war demnach dieſe Stelle incorrect; dagegen läßt ſich vermuthen, daß das von R. Chananel und Alfaſi citirte שלחף in manchem Codex des Jonath. geſtanden habe, während er in unſeren Ausgaben wie Jeruſch. פרג ית ידי hat. — Deut. 32, 29 (Aruch לע) iſt offenbar, vergleicht man Jonath., die erſte Hälfte des Verſes irrthümlich im Jeruſch. Die von Aruch citirte Stelle fehlt nicht, ſondern iſt heruntergeſchoben worden zu Anf. V. 30 כד הוון ישראל לעין (vgl. Gen. 2, 16). — S. 69. Cit. b. Gen. 7, 14 (Aruch טס) desgl. Deuter. 4, 17 findet ſich das citirte טייסא nicht; dagegen Gen. 15, 11 überſetzt Jeruſch. עיט durch טייסא, fehlt daher an jenen Stellen in unſeren Ausgaben mit Recht, da es nur in der Bed. „Raubvogel" gebraucht wird. Gen. 8, 1 Aruch שרך: findet ſich in unſeren Ausgaben wörtlich. — Dies kann genügen, um zu zeigen, daß einzelne Corrumpirungen nicht veranlaſſen können,

Erſt Frankel (Zeitſchr. 1846. Einiges zu den Targumim S. 112 ff.) hat dieſe herrſchende Anſicht über das Verhältniß des Jeruſch. zum Jonathan ſtark erſchüttert. Nachdem a. a. O. hauptſächlich auf die vielen gleichlautenden Stellen in beiden Paraphraſen aufmerkſam gemacht wird, erſcheint aus Gründen (auf die wir bei der folgenden Beweisführung verweiſen werden) die zeitliche Priorität des Jeruſch. bis zur Evidenz nachgewieſen, und als Reſultat ſtellt ſich dort heraus: „Jeruſch. und Jonath. ſind nicht identiſch. Jeruſch. iſt eine frühere Ueberſetzung, die ein Späterer umarbeitete und viele Zuſätze anfügte. Vor dieſer umfaſſenden Paraphraſe, die die frühere paraphraſtiſche Verſion in ſich ſchloß (Jeruſch. bildete beide zugleich, nur war die Verſion mehr überwiegend), ging dieſe verloren und blieben nur Bruchſtücke, von denen uns auch ſchon ein großer Theil fehlt, zurück." Wir haben oben auf die Bedenken aufmerkſam gemacht, welche gegen die Annahme eines einſt vollſtändigen, jetzt in Fragmenten vorhandenen Targ. Jeruſch. entſtehen, und wir wollen nur noch Folgendes hinzufügen, um die Tendenz des Jeruſch. und deſſen urſprüngliche incomplete Anlage nachzuweiſen.

(Schluß folgt.)

---

## Recenſionen und Anzeigen.

Maimonides' „Führer der Verirrten" im arabiſchen Original nebſt franzöſ. Ueberſetzung und Anmerkungen von S. Munk; beſprochen von Dr. B. Beer. Zweiter Artikel. (Den erſten Artikel ſ. d. Monatsſchr. 1856. S. 422 ff.)

Maimonides, wohl erkennend die Gebrechen ſeiner Zeit, die zwiſchen buchſtäblicher und gläubiger Annahme auch der gröbſten Anthropomorphismen einerſeits und unbedingter Hingebung an die monſtröſeſten Doctrinen der griechiſch-arabiſchen Philoſophie andrerſeits ſchwankte, faßte den Vorſatz, eine geläuterte philoſophiſche Dogmatik oder beſſer „eine Lehre, wie die geoffenbarte Religion von denkenden Iſraeliten aufzufaſſen ſei" niederzuſchreiben. Nicht aber wollte jener große Denker ein fertiges Syſtem hinſtellen, als wäre Solches ſeinem Haupte ſchon gewappnet entſprungen. Noch weniger beabſichtigte er durch ſelbſtgewählte Anwendung mancher Worte und Ausdrücke auf Begriffe und

---

das ehemalige Vorhandenſein eines uns abhanden gekommenen Targums anzunehmen.

Gegenſtände, womit man dieſe im gewöhnlichen Leben nicht eigentlich zu bezeichnen pflegte, eine abſtracte philoſophiſche Terminologie einzuführen und dadurch eine beſondere Philoſophenſchule zu gründen, die erſt in den Sinn und die Bedeutung jener Kunſtausdrücke ſich einzuweihen hätte, ehe ſie zum richtigen Verſtändniß ſeiner Lehrſätze gelangen könnte. Sein Streben ging vielmehr dahin, diejenigen, welche Beruf und Neigung fühlten über die höheren Wahrheiten der Religion belehrt zu werden, ſelbſt erſt in die Propyläen dieſes heiligen Tempels einzuführen, d. h. ihnen die vornehmlichſten Ausdrücke uud Schlagworte vor Augen zu ſtellen, durch deren mißverſtändliche Anwendung ſo mancher Irrthum in die Religionslehre ſich eingeſchlichen und weiter verbreitet hatte. Hiermit verband er zugleich eine faßliche Anleitung, in welchem Sinne vielmehr jene Worte und Sätze zu nehmen ſeien, wenn ſie einen höheren tranſcendenten Gegenſtand bezeichnen. Vor Allem ſollten hierdurch die Begriffe geläutert und manche dunkle Vorſtellungen in Bezug auf ſchwierige Stellen der h. Schrift beſeitigt werden. Dem wörtlichen Sinne wird keine allegoriſche Auffaſſung ſubſtituirt, wie dies in einer früheren Phaſe der Fall geweſen war, ſondern nur gezeigt, daß neben der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes noch eine andere analoge, aber doch nicht identiſche urſprünglich damit verbunden ſei, die, wenn auch häufig überſehen, doch dem Forſcher bei einigem Nachdenken von ſelbſt ſich ergebe. Iſt die Menge nach dieſer Anleitung zu richtigem Verſtändniß gelangt, ſo werde eine reinere Auffaſſung von Gottes Weſen und der damit zuſammenhängenden Religionswahrheiten von ſelbſt die Folge ſein. Die Hülle ſinkt und das göttliche Kunſtwerk — die moſaiſche Offenbarung — wird in ſeiner Glorie ſichtbar!

Nach dieſem Ideengange des großen Maimonides bildet daher der erſte Theil ſeines „Führer der Verirrten", welcher größtentheils mit Erläuterung der in der heil. Schrift vorkommenden Worte, die eine mehrfache Bedeutung involviren (Homonymen), ſich befaßt, die eigentliche Grundlage ſowie den Schlüſſel des ganzen Werkes. Man erſieht hieraus, welches Gewicht auf die richtige Auffaſſung jeder einzelnen Worterklärung zu legen iſt und wie Mißverſtändniſſe oder irrthümliche Auslegungen der vom Autor zuweilen nur aphoriſtiſch angedeuteten Anſichten weitere Irrthümer zur Folge haben, die dem Verſtändniß des Ganzen Eintrag thun. Ließ nun hierin die zeither faſt ausſchließlich benutzte Tibbon'ſche Ueberſetzung bei vielen Vorzügen doch manche Lücken und Mängel gewahren, welche durch corrumpirte Editionen noch vermehrt wurden und zu deren Beſeitigung der Scharfſinn mancher Commentatoren vergeblich ſich abmühte, ſo iſt die gediegene Arbeit des

Herrn Munk um ſo verdienſtlicher, da er in ſeiner Ueberſetzung mit der größten Sorgfalt verfuhr und auf die verſchiedenen abweichenden Leſearten und Auffaſſungen hinwies. Von nun an kann eigentlich erſt von einem gründlichen Textſtudium des Moreh die Rede ſein.

Wir fahren fort in Beleuchtung der Einzelheiten und werden dabei unſer Augenmerk vorzüglich mit dahin richten, eine eingehende Würdigung der Munk'ſchen Ueberſetzung auch bei ſolchen Leſern hervorzubringen, die mit dem franzöſiſchen Idiome weniger vertraut ſind, ſowie bei ſolchen, denen die älteren Editionen und Commentare des Moreh nicht immer zu Gebote ſtehen.

Moreh c. 1 (p. 36). Ueber die Bedeutung von דמות. — Tibbon: והוא ג"כ דמיון בעניין (arab. אלמעני) Charifi, um das Schwankende des בעניין zu beſeitigen, fügt hinzu ולא בגוף. — Munk treffend: „une ressemblance par rapport à quelque idée.“

Daſ. Tib. in allen gewöhnlichen Editionen: כמו שיחשבהו העניין [„wie man den Gegenſtand (die Beſchreibung des göttlichen Throns) gewöhnlich nimmt“]. — Dahingegen heißt es im Ar. אלמסאכין; Charifi überſ.: עניי הדעת, ſo auch Munk: „comme le croient les esprits pauvres.“ Und ſo ſteht es auch in der mir vorliegenden incunablen Edition der Tibbon'ſchen Ueberſ. von 1480 העניים, wo alſo Tibbon wörtlich mit dem arab. Original übereinſtimmt!

C. 2. Maim. erwähnt, Jemand habe die Frage aufgeworfen, wie es denn gekommen, daß die erſten Menſchen nach dem Sündenfalle als Strafe noch mit Intelligenz begabt worden ſeien? Dies gliche ja der Erzählung, daß ein Mann einſt ſehr ungehorſam war und große Verbrechen begangen habe (und nun weiter bei Tibbon) ולפיכך שינו ברייתו לטוב והושם כוכב בשמים. So in allen Editionen (auch in 1480), Falquera, Crescas und Caspi leſen aber שינו ברייתו לרע. Dieſes לרע oder ברע läßt ſich aber nur gezwungen rechtfertigen. Abrabanel ließt לטוב, will aber ולפיכך ausgeſtrichen wiſſen. Charifi hat ושנו תענש ברייתו. Das ar. Orig. hat blos פמסך ohne Beiſatz und Munk überſetzt (pag. 38) dem Sinne entſprechend „fut transformé et placé comme astre au ciel.“

Munk glaubt, daß Maim. in der gedachten Sternverſetzung auf Nimrod anſpiele, welcher nach perſiſcher Aſtrognoſie als „Rieſe“ (Orion) unter die Sterne verſetzt wurde.

Daſ. ובשבילו נאמר וצוה בו שהוא בצלם אלהים ובדמותו. So Tibb. in allen Edit., in 1480 fehlen jedoch die Worte וצוה בו; auch Abrab. und Buxtorf haben ſie nicht, eben ſo wenig das arab. Or. — Fürſtenthal wollte das וצוה בו וכו' auf das Gebot Gen. 9, 6 beziehen;

dies iſt aber unrichtig, da Maim. hier eben beweiſen wollte, daß der Menſch ſchon vor ſeinem Ungehorſam בצלם אלהי genannt wurde! — Der Bibelvers iſt übrigens nicht genau citirt und es ſollte wohl heißen בצלם א' ברא אותו (Gen. 1, 27), wie auch Chariſi hat; oder es ſollte hier gar kein Bibelvers angeführt werden, dann hätte der Paſſus aber im Originale in arab. Sprache enthalten und in Munk's Ueberſetzung (p. 39) nicht mit fetten Lettern gedruckt ſein müſſen.

Daſ. במפורסמות לא במושכלות. Das ar. Or. אלמשהוראת לא פי אלמעקולאת. Munk gibt hierbei eine intereſſante Erläuterung, wie die hebr. Ueberſ. zu dem Ausdruck במפורסמות gelangte, der zu dem במושכלות in keinem rechten Gegenſatze ſteht und daher von früheren Ueberſetzern nicht genau wiedergegeben wurde. Maim. nimmt hier, wie im 8. Abſchn. ſeiner Logik, nach Ariſtoteles viererlei Schlußarten an; eine derſelben nennt er demonſtrativ (מושכלות), eine andere dialektiſch, weil ſie der gewöhnlichen Meinung ohne unbedingten Nachweis (ἐξ ἐνδόξων) entſtammt. Im Griech. heißt aber ἔνδοξος auch „berühmt, in Ruf ſtehend"; in der arab. Ueberſ. des Ariſtoteles wählte man dafür das Wort אלמשהוראת, welches mehr der zweiten Bedeutung des griech. ἔνδοξος entſpricht. Die hebr. Ueberſetzer gaben dieſes Wort durch מפורסמות, das ſich aber von der eigentlichen Bedeutung noch weiter entfernt. Munk überſ. „opinions probables". — Zu bemerken iſt, daß Chariſi nicht מפורסמות, ſondern מורגשות hat.

Daſ. p. 40. Das ſchon von Falquera in Tibbon's Ueberſetzung getadelte מחשבתו gibt Munk dem ar. פטרתה entſprechend mit „sa nature primitive".

C. 3 ſagt Maim. nach Tib., daß die Ausdrücke חבנית, תמונה auf keine Weiſe בתארים נתלים באלהים vorkommen. Man könnte hier glauben, jene Worte gehörten blos nicht zu den Attributen oder Eigenſchaftsworten (תארים), womit Gott bezeichnet werden könne; allein Maimon. geht weiter und will hier ſagen, daß תמונה und חבנית auch metaphoriſch nicht auf Gott anzuwenden ſeien. So das arab. פי אנאה, ſo Chariſi בספורים und ſo auch Munk (p. 43) „dans les descriptions qui se rapportent à Dieu."

Daſ. Tib. בחושים חוץ לשכל, ſo auch Chariſi. Das ar. Orig. נאריג אלדהן. Munk: „indépendamment de l'esprit". — Es ſoll hier nicht geſagt werden, daß die ſinnlichen Wahrnehmungen ganz außerhalb des Kreiſes intellectueller Erkenntniß liegen, wie man aus dem Worte חוץ entnehmen könnte, ſondern blos, daß bei ſinnlichen Wahrnehmungen der Verſtand nicht mit operirt. — Munk's Bemerkung am Schluſſe des Werkes ſcheint ſonach erledigt. —

C. 4 (p. 44). Tib. לא ישיגו העינים רק גוף ובצדו קצת מקריו; ſo lieſt auch Efodi. Schemtob ſcheint nur גוף וקצת מקריו geleſen zu haben. Abrabanel: גוף ובצד א' מן הצדדים. Fürſtenthal will das ובצדו wie אגב (nebenbei) erklären. Das ar. Or. hat גסמא ופי גהה, alſo ובצד וקצת. Der Sinn iſt demnach, daß das menſchliche Auge ſelbſt die Complexität eines Körpers nicht in ihrer Totalität, ſondern blos eine Seite deſſelben und einige ſeiner Accidentien auf einmal erfaſſen könne. — Charisi's Ueberſ. gibt hier den Sinn nicht deutlich wieder.

Daſ. והושאל להשגת הלב. Ebenſo Charisi. Das ar. Or. לאדרך אלקלב und demgemäß auch M. (p. 45): „la perception du coeur". — Scheier's Bedenken, in deſſen ar. Mſcpt. hier אל עקל ſtand, iſt ſomit gehoben und Salomon Maimon's Diſtinction zwiſchen השגת הלב und השגת השכל kann aufrecht erhalten bleiben.

C. 5 heißt es in Bezug auf Moſes bei Tibb. והשפיע עליו האל יתעלה מטובו מה שחייב לו. Abrab. erklärt die Worte מה שחייב לו dahin, daß Moſes durch ſein beſcheidenes Verhalten jene Vollkommenheit, die Gotteserſcheinung zu erblicken, ſich errungen d. h. gleichſam zur Pflicht gemacht habe, daß ſie ihm zukommen müſſe. Aehnlich, nur mit anderen Worten Sal. Maimon und Fürſtenthal. — Charisi hat aber blos טובה ואצל עליו שפע ohne weiteren Beiſatz. — Buxtorf überſetzt die Worte מה שחייב לו durch quantum capere poterat. — Im ar. Or. lautet der Satz מן גודה וכירה מא אוגב לה, und Munk überſetzt (p. 47): „le Très Haut répandit sur lui sa bonté et sa faveur tellement, que dans la suite il a pu être dit de lui etc."; die Stelle erhält dadurch einen natürlicheren Sinn.

Daſ. am Schluſſe des Cap. in ält. Ausg. וישים אלו המלות, in neueren Ausg. ſteht blos ישים ohne ו; dies verleitete Fürſtenthal den Nachſatz damit zu beginnen „ſo mag er u. ſ. w.", dies iſt aber gegen den Geiſt Maimonides'. Das ar. Or. hat געל, in dieſem Sinne auch Charisi und Munk; die ganze Stelle gehört noch zur Vorausſetzung, der Nachſatz beginnt erſt mit den Worten אין היוק בזה.

In derſ. Stelle gibt Tib. das arab. אחד אלמקצרין ziemlich unhebräiſch durch א' מן המקצרים wörtlich wieder; Charisi א' מן החסרים. Es ſollte eigentlich heißen קצרי או קטני דעת. Munk hat „tel homme borné".

C. 7. Maim. erklärt Jeſ. 2, 6 ובילדי נכרים ישפיקו ſie begnügen ſich (ar. יגתזון od. יגתזיון) mit fremden Geſinnungen. Munk bemerkt (p. 50), daß auch Saadias es in demſelben Sinne durch das arab. יכחפון wiedergab. — Hinzuzufügen iſt, daß Ibn Eſra jene Stelle unter

Hinweiſung auf 1. Kön. 20, 10 ebenſo erklärt und S. D. Luzzatto in ſeinem neueſten Jeſaja-Commentare dieſer Meinung beitritt, obgleich ſie dem Wortſinne wohl nicht ganz entſprechen dürfte.

Daſ. כמו שאבאר בשיחוף שם בן. Eine Erklärung des Homonyms בן befindet ſich aber eigentlich nirgends im Moreh. Narboni will das, was in dieſem Cap. über בן angedeutet iſt, darunter verſtanden wiſſen; Efodi und Abulafia beziehen es auf zerſtreute Hindeutungen auf dieſes Homonym in weiterem Verfolg des Werkes, welches aber Abrabanel abweiſt. — Möglich, daß äußere Urſachen den Autor abhielten, ein Cap. über dieſes Thema abzufaſſen, obgleich man denken ſollte, daß in einem muhamedaniſchen Lande hierin kein Hinderniß geweſen wäre. Möglich aber auch, daß Charifi's Auffaſſung כמו שיתבאר richtiger wäre, d. h. wie ſich erklären läßt, ohne auf eine concrete von Maim. abzufaſſende Erklärung hinzuweiſen.

Daſ. ידמה לאדם או יחקהו. Das Tibbon'ſche יחקהו (wörtlich nach dem ar. יחאכיה) iſt mißverſtanden und daher in manchen neueren Ausg. dafür יזיקהו geſetzt worden. Munk richtig (p. 51): „ou qui le contrefait". —

C. 8. Maim. Erklärung von ברוך כבוד ה' ממקומו gibt Tibbon folgendermaßen: כפי מעלתו ועוצם חלקו במציאות. Schon Falquera rügt den Ausdruck ועוצם חלקו für das ar. ועצם חטה, da man von Gott nicht ſagen könne, er habe einen hohen oder mächtigen Theil in der Welt, wohl aber, er nehme eine hohe Würde ein. Außer dieſem Bedenken Falquera's könnte der Ausdruck ועוצם חלקו, eben zur Vermeidung jener Annahme, dahin verleiten, als wäre hier die ſpinoziſtiſche Idee, daß Gott die einzige wahre Subſtanz ſei, ausgedrückt, wie Fürſtenthal bei dieſer Stelle mit den Worten andeutet: הוא לבדו הנמצא האמת המוחלט. Munk bemerkt daher richtig (p. 52), daß Maim. Worte den Sinn haben: „selon son rang et sa haute dignité dans l'Etre." — Wir hätten gewünſcht, daß Herr M. dieſe Ueberſ. gleich in den Text geſetzt hätte.

Daſ. (p. 53). Die Worte כפי המאמר ההוא (ar. אלקול) überſ. M.: „par rapport ou discours (où il se trouve)"; das darauffolgende מפתח זה המאמר (ar. אלמקאלה) „la cléf de ce traité". Das erſte מאמר bezieht ſich auf die betreffende Schrift und das zweite auf das Buch Moreh; manche Unrichtigkeiten früherer Ueberſetzer ſind dadurch gehoben.

C. 9. Tib. הם יורו על מציאותי ויכלתי ועצמותי. Das ar. Orig. וגודי ועזמתי וקדרתי. M. (p. 54): „mon existence, ma grandeur et ma puissance". Obgleich grandeur für das ar. עזם ſteht, ſo dürfte

doch Maim. damit nicht eigentlich die „Größe“ als vielmehr das „eminente Weſen“ Gottes haben bezeichnen wollen, wie Schemtob richtig erklärt שהוא נצחי וקיים, welches auch der Zuſammenhang beſagt. Wäre daher hier nicht vielleicht „essence“ entſprechender als „grandeur“ geweſen?

Die ſogleich darauffolg. Stelle überſetzt Munk „indique la grandeur de celui qui en a été jugé digne“, alſo als wenn ſtünde כהוראת כסא גדולת מי שהוא ראוי לו, nach einer beſſeren Leſeart in einigen arab. Manuſcripten. — Auch die Edit v. 1480 hat hier eine von den gewöhnlichen Ausgaben abweichende Leſeart.

Daſ. שהעירוני mit ר [Reſch], (Munk: „comme nous l'avons fait remarquer“), nicht mit ד [Daleth], wie Fürſtenthal die alte Leſeart verbeſſern wollte.

(Schluß folgt.)

# Notizen.

Nur ſechs Begleiter hatten die ſterblichen Ueberreſte des Neſtors der Wiſſenſchaften in Oeſterreich, von Hammer-Purgſtall, zu ihrer letzten Ruheſtätte. Unter dieſen Begleitern ſandte ein Jude dem Verſtorbenen folgenden in der „Preſſe“ abgedruckten Nachruf nach:

## Hammer-Purgſtall's Beerdigung

### während eines Schneegeſtöbers in Weidling

am 26. November 1856.

„Iſt der Morgen noch nicht nah'?“*) (Koran Ξ. 11.)

Winter ruht auf allen Hügeln
Und die Bäume traurig ſtehn;
Von der Abendwolken Flügeln
Dichte Flaumenflocken wehn.

Schwarz verhüllte Männer tragen
Einen Sarg zum off'nen Grab;
Rothe Fackelſchimmer ſchlagen
Spielend in die Nacht hinab.

Von errung'nen Kränzen allen
Auch nicht einer auf dem Sarg?
Keine Fahnenbänder wallen,
Die Begleitung, wie ſo karg!

Keine Reden, keine Lieder,
Nur ein ſtumm geſchäftig Thun —
Wenn's vollendet, um bald wieder
Am Kamine auszuruhn!

Wird nicht Einer Worte ſagen,
Die wie Salven durch die Luft
Weithin kündeten: wir tragen
Einen Feldherrn in die Gruft.

Der, ein Ritter, fromm befliſſen
Zog zum lichten Morgenland,
Wo verweht der Kunſt, des Wiſſen
Heil'ge Gräber ſind im Sand.

*) Spruch auf der zu Ehren Hammer-Purgſtall's im Jahre 1847 geprägten Medaille.

Seinen Morgenruf vernommen
Hat die Welt im Schlafe ſchwer:
Goethe, Rückert ſind gekommen,
Ihnen nach ein ganzes Heer.

Wie es tapfer focht und kriegte!
Und aus der Gedanken Schlacht
Lied und Weisheit, als erſiegte
Gold'ne Beute, heimgebracht!

Licht und Geiſt und Wiſſensfreiheit,
War des Feldherrn Loſungswort,
War die heilig große Dreiheit,
Der er diente fort und fort.

Und als hätt' er nicht gewonnen
Hundertmal ſchon Sieg um Sieg,
Immer wieder die Kolonnen
Führt' er in den Geiſterkrieg.

Ein Beſieger ſelbſt der Jahre,
Buchs Begeiſt'rung ihm und Kraft,
Schaffend noch mit grauem Haare,
Was die Jugend ſelten ſchafft!

Eiferſüchtig noch auf Erden,
Daß nichts übrig bleib' zu thun:
Geiſtesarbeit ließ, zu ſterben
Dieſen Kämpfer faſt nicht ruhn!

Sich zu ſchönem Heldenthume,
Mit dem Schlachtruf: „Schlag und trag!" *)
Und dem Vaterland zum Ruhme
Focht er bis zum letzten Tag.

Sagt, wo ſind die Ehrengarden,
Wo der Stolz des Vaterlands?
Senken trauernd ſich Standarten?
Folgt der letzten Ehre Glanz?

Doch gebettet iſt der Todte
Gut und fromm — wir klagen nicht!
Zugewandt dem Morgenrothe
Iſt ſein bleiches Angeſicht.

Aus dem Morgenlande Erde
Haben wir ihm fromm geſtreut
In die Grube, daß ihm werde
Noch das todte Herz erfreut.

Dortenher aus goldnen Gärten
Blumen bracht er Strauß um Strauß,
Und ihr gebt ihm zum Gefährten
Keinen in das dunkle Haus?

Winter iſt es, ſtarr die Bäume,
Alle Blumen todt der Flur —
Und auf Auferſtehungsträume
Sinnt die ſchweigende Natur;

Ihre Armuth thut der Frommen
Um des Todten willen weh —
Und ſie läßt die Wolken kommen
Mit dem Hermelin von Schnee;

Läſſet weich ihn niederwallen,
Ein Gedankenfürſt liegt da —
Träumend in des Grabes Hallen:
„Iſt der Morgen noch nicht nah?"

**Ludw. Aug. Frankl.**

---

Die „Chewra-Kadiſcha" zu Wien hielt am 8. Tebet (4. Januar) 1857 eine Generalverſammlung, an die ſich ein Feſtmahl anſchloß, deſſen Glanzpunkt mehrere ſinnige und gemüthvolle Reden bildeten. Aus dieſen Reden heben wir nach der Seite der Wirkſamkeit des Vereins den Bericht des Vorſtehers der Chewra, Herrn Heinrich Sichrowsky hervor, der ein treffliches Zeugniß für den Wohlthätigkeitsſinn der Iſraeliten zu Wien ablegt und zugleich die Mittheilung bringt, daß der alte Friedhof durch ein neu erworbenes Grundſtück von 3055 Klaftern vergrößert wurde. Dieſem Berichte ging eine Rede des Herrn Predigers Mannheimer voran, aus der wir, durch den

*) Spruch in Hammer-Purgſtall's Wappen.

Raum beengt, zu unserm tiefen Bedauern — jeder Satz ist reich an Gewicht und Inhalt und bekundet den Meister — nur Einiges wiedergeben können. „Wie wir da beisammen sitzen, begann der Redner, bilden wir eine heilige Brüderschaft, חברא קדישא, in Brüderlichkeit vereinigt zu den Werken der Milde und Liebe. Ein Geist und Herz, ein Sinn und Seele! So soll es sein. Die ganze Gesammtheit unserer Glaubensbrüder, die ganze „jüdische Genossenschaft", wie man uns im officiellen Style gern nennt, ist nichts anderes als eine engere Brüderschaft zu solchen menschenfreundlichen Werken der Milde und Liebe. Humanität ist unser Bekenntniß und unsere Ordensregel, die wir im Namen des einigen und alleinigen Gottes üben, dessen Namen wir bekennen und durch die Welt tragen, dessen Gebote wir befolgen, in dessen Wegen wir wallen. Hungernde speisen, Nackte kleiden, Kranke heilen, Trostlose und Verzagende trösten und aufrichten, denen die zur Ruhe gehen eine freundliche Ruhestätte bereiten, sie einführen in ihr „ewig Haus", ihnen ein Geleite geben, das den Scheidenden zur Ehre, den Zurückgebliebenen zur Tröstung und Milderung in ihrem Leide gereiche, daß Keiner aus der Welt gehe, dem nicht ein Scheidegruß auf den Weg folge — das ist unsere Aufgabe, das sind unsere Werke ... Das ist es eben, was uns verbrüdert und versöhnt und aus uns Allen ein Gleiches macht. והמלך דוד זקן sagt die Schrift, es fällt der Abschnitt in diese Woche: „Der König David war alt geworden". Wie es dann weiter heißt ויקרבו ימי דוד למות (es naheten sich die Tage David's dem Sterben), da ist es nicht der König David, da ist es David schlechtweg, der sich zum Tode rüstet. Da hört jeder Unterschied und jede Unterscheidung auf. Darum sind wir Brüder und Brüder einer heiligen Genossenschaft, daß wir im Tode und Leben uns gegenseitig Beistand leisten." Der Redner ging hierauf zu manchen Pflichten der Chewra-Kadischa über (auf die in solcher Weise hinzuweisen in vielen Gemeinden am rechten Orte sein dürfte), und hob dann den Ankauf des neuen Friedhofs hervor. „Unsere Alten hielten viel darauf ושכבתי עם אבותי, daß wir bei unseren Vätern ruhen. Sie werden und können es nicht zugeben, daß die im Leben verbunden waren im Tode auseinander kommen, und die Einen dahin, die Andern dorthin zur Ruhe gebracht werden." — Das Ganze dieser unter dem Titel „Zur Erinnerung an die Generalversammlung des Vereines für fromme und wohlthätige Werke: Chevra Kadischa" (Wien 1857. Zamarski) dem Drucke übergebenen Reden bietet ein erhebendes Gesammtbild tief ergreifender Beredtsamkeit, Biederkeit und hingebender Berufstreue — Herr H. Sichrowsky steht dem Vereine seit vierzig Jahren vor — dar, und läßt im Leser einen nachhaltigen, stärkenden und versöhnenden Eindruck zurück.

Herr S. H., Notarius publicus in Odessa, macht uns in einem Schreiben folgende Mittheilung. „In Ihrem Aufsatze, die Diaspora zur Zeit des zweiten Tempels (2. Jahrgang), sprechen Sie S. 437 ff. von den in Armenien und Kappadocien lebenden Juden. Gestatten Sie mir hinzuzufügen, daß auch auf der Tauriſchen Halbinsel — der heutigen Krim — zur Zeit des zweiten Tempels Juden wohnten, die wahrſcheinlich durch die Kriege und Eroberungen Mithridat's dorthin verſchlagen wurden. Der Director des Muſeums zu Kertſch (dem alten Penticapäum) Aſchk, hat in ſeiner im Ruſſiſchen verfaßten Schrift „das Bosporiſche Reich" folgende Inſchrift, die ſich auf einem im benannten Muſeum aufbewahrten Steine befindet, veröffentlicht. Die Inſchrift iſt lückenhaft; Böckh hat ſie ergänzt. Ich ſende ſie Ihnen hiermit zu. Das Eingeklammerte iſt Böckh's Ergänzung.

Βασιλεύοντος βασιλέως Τιβερίου Ἰουλίου Ῥησκουπόριδος, φιλοκαίσαρος καὶ φιλορωμαίου, ἔτους ζοτ, μηνὸς Περει[τί]ου[γ]κ, Χρήστη γυνὴ πρότε[ρον] Νικί[α]τοῦ Σ[ώ]τα ἀφείημι ἐπὶ τῆς [προ]ευχῆς ἁπτόν μου Ἡρακλᾶν ἐλεύθερον καθάπαξ κατὰ εὐχῆς μου, ἀνεπιλῆπτον καὶ ἀπα[ρ]ενόχλητον ἀπὸ παντὸς κληρον[όμου]. τρέπεσ[θ]α[ι δ'] αὐτὸν ὅπου ἂν[β]ού[λη]ται ἀνεπικωλύτως, καθὼ[ς ὠξ]άμην, χωρὶς ἰς τὴν προσευ[χ]ὴν θωπείας τε καὶ προσκ[αταντ]ήσεως, συνεπινευσάντων δὲ [κ]αὶ τῶν κληρονόμων [μ]ου [Περι]κλεί[δο]υ καὶ Ἑλικωνι[ά]δο[ς, συνεπιτροπεώσης δέ καὶ [τῆς] συναγωγῆς τῶν Ἰουδαίων.

„Unter der Regierung des Königs Tiberius Julius Reskuporis, Freundes des Kaiſers und der Römer, im Jahre 307 am 23. des Monats Pereitios, entlaſſe ich Chreſte, früher Frau des Nikias, des Sohnes des Sota, in der Synagoge meinen Hausſclaven Heraklas frei ein für alle Mal meinem Gelübde gemäß, ſo daß er unangreifbar und unbeläſtigt ſei von jedem Erben. Er kann ſich aber hinwenden, wohin er nur immer will, unbehindert, wie ich es gelobt habe, außer in die Synagoge der Huldigung und des Gebetes willen. Dazu haben eingeſtimmt auch meine Erben Perikleides und Elikonias, und hat mit die Vollmacht gegeben die Synagoge der Juden."

Aſchk bringt auch die Ueberſetzung einer andern auf einem Stein gefundenen Inſchrift. Der Stein wird in Feodoſia aufbewahrt, doch iſt die Inſchrift gröſtentheils erloſchen und ſind nur lesbar die Worte: Gelübde, Gebet, Synagoge der Juden*).

*) Der Herr Einſender theilte uns nicht genau mit, ob dieſe Worte griechiſch oder hebräiſch verzeichnet ſind.

Herr J. Lehmann, Redacteur des Magazins für die Literatur des Auslandes, feierte am 25. Januar d. J. in Berlin das fünf und zwanzigjährige Beſtehen dieſes von ihm begründeten Journals. An dem von den Freunden des Jubilars veranſtalteten Feſte betheiligten ſich mehrere hochſtehende Beamte ſowie viele Männer der Wiſſenſchaft. Die Voſſiſche Zeitnng, der Glogauer Stadt- und Landbote bringen hierüber ausführliche Berichte, und theilen manchen auf den Gründer und die Zeitſchrift ausgebrachten ſchönen Toaſt mit. Herrn Lehmann ging auch ein huldvolles Schreiben der Frau Prinzeſſin von Preußen zu, ein Glückwunſch von Alexander von Humboldt, ferner ein Album mit Gedenkblättern von vielen Freunden und Bekannten. — Das Leben erblickt oft Jubiläen, an denen das Verdienſt keinen Antheil hat und an die daher der Maßſtab des irdiſchen Werthes, Silber und Gold, gelegt wird; die Wiſſenſchaft ſchafft und webt in hehrem Bereiche, ſie feiert geiſtige Jubiläen.

## Bibliographiſches.

Bunſen, Dr. Ch. C. J., Aegyptens Stelle in der Weltgeſchichte. Gotha 1856. Das vierte Buch bringt eine ſehr intereſſante chronologiſche Abhandlung: „die Gleichzeitigkeiten der hebr. Geſchichte", die die Beachtung der Bibelforſcher verdient.]

Van der Velde, Reiſe durch Syrien und Paläſtina in den Jahren 1851. 1852. Zwei Theile. Aus dem Niederländiſchen überſetzt von K. Göbel. Leipzig, Weigel. 1856. [Dieſe in Briefen abgefaßte Reiſebeſchreibung zeigt von vielem Fleiße und Genauigkeit; auch iſt der Verf. durch ſeine ſcharfe Kritik der Beobachtungen de Saulcy's, die ſich auch hier wiederholt, bekannt. Sehr unangenehm berührt jedoch der frömmelnde Ton, der das Werk mitunter zu einer widerlichen Lectüre macht.]

Reiſe einer Wienerin durch das heilige Land. Von Ida Pfeiffer. Zwei Bändchen. Vierte Auflage. Wien, Dirnböck. 1856.

* Luzzatto, S. D., Appendice (zu ſeinen Prolegomenis). Milano. 1857.

* עמודי העבודה רשימת ראשי הפייטנים ממני אליעזר לאנדסהוטה ברלין תרי"ן.

* Bondi, E., תורת שפת קדש Theoretiſch-praktiſches Lehrbuch der hebräiſchen Sprache für Schul- und Privatunterricht. Dritte Auflage. Prag. Paſcheles. 1856.

* Davidsohn, M., Moral and religious guide, based on the principle of universal brotherhood, especially intended for Jewish schooles and families. London. 1855.

# Die hervorragendſten Vertreter der Akiba'ſchen Schule.

Biographiſche Skizzen von Dr. M. Joël.

(Schluß.)

## R. Jehuda ben Ilaï.

R. Jehuda ben Ilaï, mit dem Beinamen der Fromme (Baba Kama 103), wurde, gleich ſeinem Collegen R. Joſe, ſchon im zarteſten Lebensalter von ſeinem gelehrten Vater, R. Ilaï, als Hörer in den damals blühenden Tanaïmkreis eingeführt und verlebte in dieſer edlen Umgebung eine Jugend, deren Verlauf am beſten geeignet iſt, die nachherige Gediegenheit und beſonnene Reife ſeiner Haltung und ſeines Weſens zu erklären. Faſt alle Berühmtheiten jener Zeit von R. Gamaliel II. an abwärts konnte er mehr oder weniger ſeine Lehrer nennen, und mancher von ihnen war ihm mehr als das, nämlich Erzieher und Vorbild zugleich. Am innigſten namentlich ſcheint er ſich R. Tarfon angeſchloſſen zu haben, vielleicht nicht ohne einen tiefer liegenden Grund. R. Tarfon nämlich war wohl der letzte Reſt der Schammaitiſchen Schule (Berachot Miſchna 1, 3), und für ihn mußte daher R. Jehuda's Vater, als Schüler des Schammaiten, R. Elieſer ben Hyrkanos, die größten Sympathieen haben[1]). R. Jehuda's inniges Verhältniß zu R. Tarfon wird uns an zahlreichen Stellen überliefert (Nedarim 49b, Schabbat 29 und a. a. O.). Er weiß nicht blos eine Anzahl Lehrſätze von ihm zu tradiren (Succa 32a und a. a. St.), ſondern bewahrt auch in treuer Erinnerung aus der Zeit, wo er zu ſeinen Jüngern gehörte, eine Menge maßge-

1) Auf dieſen muthmaßlichen Sachverhalt bin ich durch die gütigen Mittheilungen des Herrn Herausgebers über den Standpunkt, den R. Elieſer ſeinen Collegen gegenüber einnahm, gekommen.

bender, praktischer Entscheidungen desselben (Jebamot Mischna 12, 6; Nedarim Mischna 6, 6). Auch sonst finden wir sein Mannesalter von dem Andenken jenes Lehrers beherrscht, und es ist bemerkenswerth, daß ihm nicht selten dieselben Tugenden nachgesagt werden, die auch an R. Tarfon hervortreten. So wird von R. Jehuda berichtet, daß er stets sein Gesetzesstudium unterbrach, um einer Leiche zu folgen, oder wiederum einer Braut das Geleite aus ihres Vaters Hause zu geben (Megilla 29a, Ketubot 17a). Und in ähnlicher Weise heißt es (Abot di R. Nathan zu Ende) von R. Tarfon: „Als einst R. Tarfon in seinem Hause mitten im Lehrvortrage begriffen war, zog ein Brautgeleite vorüber. Sofort unterbrach er sich, ließ die Braut in sein Haus bringen und gab seiner Mutter und seiner Frau den Auftrag, sich mit ihr zu befassen und sie zu schmücken, um sie dann in das Haus ihres Bräutigams zu geleiten." Wie die Stelle einerseits zugleich charakteristisch für die Sitte jener Zeiten ist, so wird sie uns andererseits verständlicher, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß R. Tarfon's Reichthum ihm eine so kostspielige Humanität ermöglichte (Tr. Kalla). Daß R. Jehuda übrigens äußerst früh zu R. Tarfon in Beziehung getreten ist, folgt aus der Nachricht (Megilla 20a), daß er noch vor seinem dreizehnten Lebensjahre demselben das Buch Esther am Purimfeste vorgelesen habe. Nächst R. Tarfon sind es R. Elasar ben Asaria und R. Akiba, deren halachische Lehrmeinungen er nicht blos in sich aufgenommen hatte, sondern die er auch im Leben mit ängstlicher Sorgfalt beobachtete, um aus ihrem Verfahren die gültige religiöse Praxis abzunehmen. So erzählt er (Jerusch. Berachot 3, 1), daß er einst auf einer Reise hinter R. Akiba und R. Elasar ben Asaria herging, die mit der Ausführung eines frommen Werkes beschäftigt waren, und daß diese die Lesung des Schema erst begannen, als die Sonne schon auf den Bergspitzen stand.

R. Jehuda war aber nicht blos Zögling der seiner Zeit unmittelbar vorausgehenden Generation, sondern scheint durch sorgfältige Berichte seines Vaters auch in der Zeit R. Jochanan ben Saccai's und seiner Jünger vollständig heimisch gewesen zu sein. Denn abgesehen davon, daß er manchen Satz tradirt, den er von seinem Vater im Namen R. Elieser des Aeltern (bekanntlich des hervorragendsten Jüngers R. Jochanan's) gehört (Abot di R. Nathan 15), abgesehen ferner davon, daß der Talmud selbst (Menachot 18a) den Grund, warum R. Jehuda eine nicht recipirte

Meinung R. Elieser's dennoch weiter tradirt, so angibt, daß ihm R. Elieser's Meinungen, als die eines Lehrers seines Vaters, lieb gewesen seien, auch wenn sie nicht Gesetzeskraft erlangt hatten, berichtet er auch Manches über R. Jochanan ben Saccai mit einer Genauigkeit, die der eines Augenzeugen wenig nachgibt (Schabbat Mischna 16, 7; 22, 3; Schekalim Mischna 1, 4), und zeigt sich überhaupt der ältern Zeiten so kundig, daß wir die Aeußerung: „Vormals wurde es so und so gehalten" (בראשונה) am häufigsten in seinem Munde finden[2]). So erzählt er (Maßer scheni Mischna 5, 8), daß man „vormals" (בראשונה) in Betreff der Pflicht, die zu verzehntenden Früchte aus dem Hause zu schaffen, eine im Gesetze nicht begründete Strenge beobachtete, bis R. Akiba die Sache auf das richtige Maß zurückführte. In ähnlicher Weise gibt er (Schekalim Mischn. 1, 2) eine historische Erörterung, wie man auf die strenge Maßregel, ein mit Mischgattungen besäetes Feld für herrenloses Gut zu erklären, gekommen sei. Nicht selten sogar stellt er aus der Anschauung älterer Zeiten heraus tadelnde Betrachtungen über seine eigene an. „Sieh", äußert er einmal (Berachot 35b), „wie wenig die spätern Zeitalter einen Vergleich mit den ältern aushalten. In alten Zeiten war das Gesetzesstudium Zweck, die weltliche Beschäftigung hingegen nur ein Mittel, um diesem Zwecke gerecht werden zu können, und siehe da, Beides gedieh vortrefflich. Jetzt ist die Sache anders geworden, aber es fehlt auch der alte Segen." Die Stelle erhält freilich erst ihr rechtes Licht durch die Erwägung der geistigen wie materiellen Hemmnisse, die Trajan's und Hadrian's eiserner Arm dem Palästinensischen Leben in R. Jehuda's Zeit entgegenstellte. Bemerkenswerth sind auch die factischen Berichtigungen, die R. Jehuda, als mit der religiösen Vergangenheit wohl vertraut, hie und da zu der Meinung seiner Collegen hinzufügt. So begleitet er beispielsweise die (Nasir Mischn. 3, 6) gegebene Erzählung, daß die bekannte Proselytin Helena, Mutter des adiabanischen Königs Monobazes, ein Nasiräergelübde abgelegt und treulich erfüllt habe, obgleich es aus gesetzlichen Gründen 21 Jahre hatte dauern müssen, mit der Bemerkung, sie sei nur 14 Jahre Nasiräerin gewesen. Und so kennt er nicht minder genau die

2) Vergl. zu dem hier Gesagten wie zu manchem Folgenden, namentlich zu dem, was über R. Jehuda's Reise nach Egypten angeführt wird: Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta S. 27.

doch Maim. damit nicht eigentlich die „Größe“ als vielmehr das „eminente Weſen“ Gottes haben bezeichnen wollen, wie Schemtob richtig erklärt שהוא נצחי וקיים, welches auch der Zuſammenhang beſagt. Wäre daher hier nicht vielleicht „essence“ entſprechender als „grandeur“ geweſen?

Die ſogleich darauffolg. Stelle überſetzt Munk „indique la grandeur de celui qui en a été jugé digne“, alſo als wenn ſtünde כהוראת כמא גדולת מי שהוא ראוי לו, nach einer beſſeren Leſeart in einigen arab. Manuſcripten. — Auch die Edit v. 1480 hat hier eine von den gewöhnlichen Ausgaben abweichende Leſeart.

Daſ. שהעירוני mit ר [Reſch], (Munk: „comme nous l'avons fait remarquer“), nicht mit ד [Daleth], wie Fürſtenthal die alte Leſeart verbeſſern wollte.

(Schluß folgt.)

# Notizen.

Nur ſechs Begleiter hatten die ſterblichen Ueberreſte des Neſtors der Wiſſenſchaften in Oeſterreich, von Hammer-Purgſtall, zu ihrer letzten Ruheſtätte. Unter dieſen Begleitern ſandte ein Jude dem Verſtorbenen folgenden in der „Preſſe“ abgedruckten Nachruf nach:

## Hammer-Purgſtall's Beerdigung

### während eines Schneegeſtöbers in Weidling

am 26. November 1856.

„Iſt der Morgen noch nicht nah'?“*) (Koran Σ. 11.)

Winter ruht auf allen Hügeln
Und die Bäume traurig ſtehn;
Von der Abendwolken Flügeln
Dichte Flaumenflocken wehn.

Schwarz verhüllte Männer tragen
Einen Sarg zum off'nen Grab;
Rothe Fackelſchimmer ſchlagen
Spielend in die Nacht hinab.

Von errung'nen Kränzen allen
Auch nicht einer auf dem Sarg?
Keine Fahnenbänder wallen,
Die Begleitung, wie ſo karg!

Keine Reden, keine Lieder,
Nur ein ſtumm geſchäftig Thun —
Wenn's vollendet, um bald wieder
Am Kamine auszuruhn!

Wird nicht Einer Worte ſagen,
Die wie Salven durch die Luft
Weithin kündeten: wir tragen
Einen Feldherrn in die Gruft.

Der, ein Ritter, fromm befliſſen
Zog zum lichten Morgenland,
Wo verweht der Kunſt, des Wiſſen
Heil'ge Gräber ſind im Sand.

*) Spruch auf der zu Ehren Hammer-Purgſtall's im Jahre 1847 geprägten Medaille.

Seinen Morgenruf vernommen
Hat die Welt im Schlafe ſchwer:
Goethe, Rückert ſind gekommen,
Ihnen nach ein ganzes Heer.

Wie es tapfer focht und kriegte!
Und aus der Gedanken Schlacht
Lied und Weisheit, als erſiegte
Gold'ne Beute, heimgebracht!

Licht und Geiſt und Wiſſensfreiheit,
War des Feldherrn Loſungswort,
War die heilig große Dreiheit,
Der er diente fort und fort.

Und als hätt' er nicht gewonnen
Hundertmal ſchon Sieg um Sieg,
Immer wieder die Kolonnen
Führt' er in den Geiſterkrieg.

Ein Beſieger ſelbſt der Jahre,
Wuchs Begeiſt'rung ihm und Kraft,
Schaffend noch mit grauem Haare,
Was die Jugend ſelten ſchafft!

Eiferſüchtig noch auf Erben,
Daß nichts übrig bleib' zu thun:
Geiſtesarbeit ließ, zu ſterben
Dieſen Kämpfer faſt nicht ruhn!

Sich zu ſchönem Heldenthume,
Mit dem Schlachtruf: „Schlag und trag!“ *)
Und dem Vaterland zum Ruhme
Focht er bis zum letzten Tag.

Sagt, wo ſind die Ehrengarden,
Wo der Stolz des Vaterlands?
Senken trauernd ſich Standarten?
Folgt der letzten Ehre Glanz?

Doch gebettet iſt der Todte
Gut und fromm — wir klagen nicht!
Zugewandt dem Morgenrothe
Iſt ſein bleiches Angeſicht.

Aus dem Morgenlande Erde
Haben wir ihm fromm geſtreut
In die Grube, daß ihm werde
Noch das todte Herz erfreut.

Dortenher aus goldnen Gärten
Blumen bracht er Strauß um Strauß,
Und ihr gebt ihm zum Gefährten
Keinen in das dunkle Haus?

Winter iſt es, ſtarr die Bäume,
Alle Blumen todt der Flur —
Und auf Auferſtehungsträume
Sinnt die ſchweigende Natur;

Ihre Armuth thut der Frommen
Um des Todten willen weh —
Und ſie läßt die Wolken kommen
Mit dem Hermelin von Schnee;

Läſſet weich ihn niederwallen,
Ein Gedankenfürſt liegt da —
Träumend in des Grabes Hallen:
„Iſt der Morgen noch nicht nah?“

**Ludw. Aug. Frankl.**

---

Die „Chewra-Kadiſcha“ zu Wien hielt am 8. Tebet (4. Januar) 1857 eine Generalverſammlung, an die ſich ein Feſtmahl anſchloß, deſſen Glanzpunkt mehrere ſinnige und gemüthvolle Reden bildeten. Aus dieſen Reden heben wir nach der Seite der Wirkſamkeit des Vereins den Bericht des Vorſtehers der Chewra, Herrn Heinrich Sichrowsky hervor, der ein treffliches Zeugniß für den Wohlthätigkeitsſinn der Iſraeliten zu Wien ablegt und zugleich die Mittheilung bringt, daß der alte Friedhof durch ein neu erworbenes Grundſtück von 3055 Klaftern vergrößert wurde. Dieſem Berichte ging eine Rede des Herrn Predigers Mannheimer voran, aus der wir, durch den

*) Spruch in Hammer-Purgſtall's Wappen.

Raum beengt, zu unserm tiefen Bedauern — jeder Satz ist reich an Gewicht und Inhalt und bekundet den Meister — nur Einiges wiedergeben können. „Wie wir da beisammen sitzen, begann der Redner, bilden wir eine heilige Brüderschaft, חברא קדישא, in Brüderlichkeit vereinigt zu den Werken der Milde und Liebe. Ein Geist und Herz, ein Sinn und Seele! So soll es sein. Die ganze Gesammtheit unserer Glaubensbrüder, die ganze „jüdische Genossenschaft", wie man uns im officiellen Style gern nennt, ist nichts anderes als eine engere Brüderschaft zu solchen menschenfreundlichen Werken der Milde und Liebe. Humanität ist unser Bekenntniß und unsere Ordensregel, die wir im Namen des einigen und alleinigen Gottes üben, dessen Namen wir bekennen und durch die Welt tragen, dessen Gebote wir befolgen, in dessen Wegen wir wallen. Hungernde speisen, Nackte kleiden, Kranke heilen, Trostlose und Verzagende trösten und aufrichten, denen die zur Ruhe gehen eine freundliche Ruhestätte bereiten, sie einführen in ihr „ewig Haus", ihnen ein Geleite geben, das den Scheidenden zur Ehre, den Zurückgebliebenen zur Tröstung und Milderung in ihrem Leide gereiche, daß Keiner aus der Welt gehe, dem nicht ein Scheidegruß auf den Weg folge — das ist unsere Aufgabe, das sind unsere Werke ... Das ist es eben, was uns verbrüdert und versöhnt und aus uns Allen ein Gleiches macht. והמלך דוד זקן sagt die Schrift, es fällt der Abschnitt in diese Woche: „Der König David war alt geworden". Wie es dann weiter heißt ויקרבו ימי דוד למות (es naheten sich die Tage David's dem Sterben), da ist es nicht der König David, da ist es David schlechtweg, der sich zum Tode rüstet. Da hört jeder Unterschied und jede Unterscheidung auf. Darum sind wir Brüder und Brüder einer heiligen Genossenschaft, daß wir im Tode und Leben uns gegenseitig Beistand leisten." Der Redner ging hierauf zu manchen Pflichten der Chewra-Kadischa über (auf die in solcher Weise hinzuweisen in vielen Gemeinden am rechten Orte sein dürfte), und hob dann den Ankauf des neuen Friedhofs hervor. „Unsere Alten hielten viel darauf ושכבתי עם אבותי, daß wir bei unseren Vätern ruhen. Sie werden und können es nicht zugeben, daß die im Leben verbunden waren im Tode auseinander kommen, und die Einen dahin, die Andern dorthin zur Ruhe gebracht werden." — Das Ganze dieser unter dem Titel „Zur Erinnerung an die Generalversammlung des Vereines für fromme und wohlthätige Werke: Chevra Kadischa" (Wien 1857. Zamarski) dem Drucke übergebenen Reden bietet ein erhebendes Gesammtbild tief ergreifender Beredtsamkeit, Biederkeit und hingebender Berufstreue — Herr H. Sichrowsky steht dem Vereine seit vierzig Jahren vor — dar, und läßt im Leser einen nachhaltigen, stärkenden und versöhnenden Eindruck zurück.

Herr S. H., Notarius publicus in Odessa, macht uns in einem Schreiben folgende Mittheilung. „In Ihrem Aufsatze, die Diaspora zur Zeit des zweiten Tempels (2. Jahrgang), sprechen Sie S. 437 ff. von den in Armenien und Kappadocien lebenden Juden. Gestatten Sie mir hinzuzufügen, daß auch auf der Tauriſchen Halbinsel — der heutigen Krim — zur Zeit des zweiten Tempels Juden wohnten, die wahrſcheinlich durch die Kriege und Eroberungen Mithridat's dorthin verſchlagen wurden. Der Director des Muſeums zu Kertſch (dem alten Penticapäum) Aſchk, hat in ſeiner im Ruſſiſchen verfaßten Schrift „das Bosporiſche Reich" folgende Inſchrift, die ſich auf einem im benannten Muſeum aufbewahrten Steine befindet, veröffentlicht. Die Inſchrift iſt lückenhaft; Böckh hat ſie ergänzt. Ich ſende ſie Ihnen hiermit zu. Das Eingeklammerte iſt Böckh's Ergänzung.

Βασιλεύοντος βασιλέως Τιβερίου Ἰουλίου Ῥησκουπόριδος, φιλοκαίσαρος καὶ φιλορωμαίου, ἔτους ζοτ, μηνὸς Περει[τί]ου[γ]κ, Χρήστη γυνὴ πρότε[ρον] Νικί[α]τοῦ Σ[ώ]τα ἀφείημι ἐπὶ τῆς [προ]ευχῆς θρεπτόν μου Ἡρακλᾶν ἐλεύθερον καθάπαξ κατὰ εὐχῆς μου, ἀνεπιλῆπτον καὶ ἀπα[ρ]ενόχλητον ἀπὸ παντὸς κληρον[όμου]. τρέπεσ[θ]α[ι δ'] αὐτὸν ὅπου ἂν[β]ού[λη]ται ἀνεπικωλύτως, καθὼ[ς εὐξ]άμην, χωρὶς ἰς τὴν προσευ[χ]ὴν θωπείας τε καὶ προσκ[αταντ]ήσεως, συνεπινευσάντων δὲ [κ]αὶ τῶν κληρονόμων [μ]ου [Περι]κλεί[δο]υ καὶ Ἑλικωνι[ά]δο[ς, συνεπιτροπεώσης δέ καὶ [τῆς] συναγωγῆς τῶν Ἰουδαίων.

„Unter der Regierung des Königs Tiberius Julius Reskuporis, Freundes des Kaiſers und der Römer, im Jahre 307 am 23. des Monats Pereitios, entlaſſe ich Chreſte, früher Frau des Nikias, des Sohnes des Sota, in der Synagoge meinen Hausſclaven Heraklas frei ein für alle Mal meinem Gelübde gemäß, ſo daß er unangreifbar und unbeläſtigt ſei von jedem Erben. Er kann ſich aber hinwenden, wohin er nur immer will, unbehindert, wie ich es gelobt habe, außer in die Synagoge der Huldigung und des Gebetes willen. Dazu haben eingeſtimmt auch meine Erben Perikleides und Elikonias, und hat mit die Vollmacht gegeben die Synagoge der Juden."

Aſchk bringt auch die Ueberſetzung einer andern auf einem Stein gefundenen Inſchrift. Der Stein wird in Feodoſia aufbewahrt, doch iſt die Inſchrift gröſtentheils erloſchen und ſind nur lesbar die Worte: Gelübde, Gebet, Synagoge der Juden*).

*) Der Herr Einſender theilte uns nicht genau mit, ob dieſe Worte griechiſch oder hebräiſch verzeichnet ſind.

Herr J. Lehmann, Redacteur des Magazins für die Literatur des Auslandes, feierte am 25. Januar d. J. in Berlin das fünf und zwanzigjährige Beſtehen dieſes von ihm begründeten Journals. An dem von den Freunden des Jubilars veranſtalteten Feſte betheiligten ſich mehrere hochſtehende Beamte ſowie viele Männer der Wiſſenſchaft. Die Voſſiſche Zeitnng, der Glogauer Stadt- und Landbote bringen hierüber ausführliche Berichte, und theilen manchen auf den Gründer und die Zeitſchrift ausgebrachten ſchönen Toaſt mit. Herrn Lehmann ging auch ein huldvolles Schreiben der Frau Prinzeſſin von Preußen zu, ein Glückwunſch von Alexander von Humboldt, ferner ein Album mit Gedenkblättern von vielen Freunden und Bekannten. — Das Leben erblickt oft Jubiläen, an denen das Verdienſt keinen Antheil hat und an die daher der Maßſtab des irdiſchen Werthes, Silber und Gold, gelegt wird; die Wiſſenſchaft ſchafft und webt in hehrem Bereiche, ſie feiert geiſtige Jubiläen.

## Bibliographiſches.

Bunſen, Dr. Ch. C. J., Aegyptens Stelle in der Weltgeſchichte. Gotha 1856. Das vierte Buch bringt eine ſehr intereſſante chronologiſche Abhandlung: „die Gleichzeitigkeiten der hebr. Geſchichte", die die Beachtung der Bibelforſcher verdient.]

Van der Velde, Reiſe durch Syrien und Paläſtina in den Jahren 1851. 1852. Zwei Theile. Aus dem Niederländiſchen überſetzt von K. Göbel. Leipzig, Weigel. 1856. [Dieſe in Briefen abgefaßte Reiſebeſchreibung zeigt von vielem Fleiße und Genauigkeit; auch iſt der Verf. durch ſeine ſcharfe Kritik der Beobachtungen de Saulcy's, die ſich auch hier wiederholt, bekannt. Sehr unangenehm berührt jedoch der frömmelnde Ton, der das Werk mitunter zu einer widerlichen Lectüre macht.]

Reiſe einer Wienerin durch das heilige Land. Von Ida Pfeiffer. Zwei Bändchen. Vierte Auflage. Wien, Dirnböck. 1856.

* Luzzatto, S. D., Appendice (zu ſeinen Prolegomenis). Milano. 1857.

* עמודי העבודה רשימת ראשי הפייטנים ממני אליעזר לאנדסהוטה ברלין תרי"ן.

* Bondi, E., תורת שפת קדש Theoretiſch-praktiſches Lehrbuch der hebräiſchen Sprache für Schul- und Privatunterricht. Dritte Auflage. Prag. Paſcheles. 1856.

* Davidsohn, M., Moral and religious guide, based on the principle of universal brotherhood, especially intended for Jewish schooles and families. London. 1855.

# Die hervorragendſten Vertreter der Akiba'ſchen Schule.

Biographiſche Skizzen von Dr. M. Joël.

(Schluß.)

## R. Jehuda ben Ilai.

R. Jehuda ben Ilaï, mit dem Beinamen der Fromme (Baba Kama 103), wurde, gleich ſeinem Collegen R. Joſe, ſchon im zarteſten Lebensalter von ſeinem gelehrten Vater, R. Ilaï, als Hörer in den damals blühenden Tanaïmkreis eingeführt und verlebte in dieſer edlen Umgebung eine Jugend, deren Verlauf am beſten geeignet iſt, die nachherige Gediegenheit und beſonnene Reife ſeiner Haltung und ſeines Weſens zu erklären. Faſt alle Berühmtheiten jener Zeit von R. Gamaliel II. an abwärts konnte er mehr oder weniger ſeine Lehrer nennen, und mancher von ihnen war ihm mehr als das, nämlich Erzieher und Vorbild zugleich. Am innigſten namentlich ſcheint er ſich R. Tarfon angeſchloſſen zu haben, vielleicht nicht ohne einen tiefer liegenden Grund. R. Tarfon nämlich war wohl der letzte Reſt der Schammaitiſchen Schule (Berachot Miſchna 1, 3), und für ihn mußte daher R. Jehuda's Vater, als Schüler des Schammaiten, R. Elieſer ben Hyrkanos, die größten Sympathieen haben[1]). R. Jehuda's inniges Verhältniß zu R. Tarfon wird uns an zahlreichen Stellen überliefert (Nedarim 49b, Schabbat 29 und a. a. O.). Er weiß nicht blos eine Anzahl Lehrſätze von ihm zu tradiren (Succa 32a und a. a. St.), ſondern bewahrt auch in treuer Erinnerung aus der Zeit, wo er zu ſeinen Jüngern gehörte, eine Menge maßge-

1) Auf dieſen muthmaßlichen Sachverhalt bin ich durch die gütigen Mittheilungen des Herrn Herausgebers über den Standpunkt, den R. Elieſer ſeinen Collegen gegenüber einnahm, gekommen.

bender, praktischer Entscheidungen desselben (Jebamot Mischna 12, 6; Nedarim Mischna 6, 6). Auch sonst finden wir sein Mannesalter von dem Andenken jenes Lehrers beherrscht, und es ist bemerkenswerth, daß ihm nicht selten dieselben Tugenden nachgesagt werden, die auch an R. Tarfon hervortreten. So wird von R. Jehuda berichtet, daß er stets sein Gesetzesstudium unterbrach, um einer Leiche zu folgen, oder wiederum einer Braut das Geleite aus ihres Vaters Hause zu geben (Megilla 29a, Ketubot 17a). Und in ähnlicher Weise heißt es (Abot di R. Nathan zu Ende) von R. Tarfon: „Als einst R. Tarfon in seinem Hause mitten im Lehrvortrage begriffen war, zog ein Brautgeleite vorüber. Sofort unterbrach er sich, ließ die Braut in sein Haus bringen und gab seiner Mutter und seiner Frau den Auftrag, sich mit ihr zu befassen und sie zu schmücken, um sie dann in das Haus ihres Bräutigams zu geleiten." Wie die Stelle einerseits zugleich charakteristisch für die Sitte jener Zeiten ist, so wird sie uns andererseits verständlicher, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß R. Tarfon's Reichthum ihm eine so kostspielige Humanität ermöglichte (Tr. Kalla). Daß R. Jehuda übrigens äußerst früh zu R. Tarfon in Beziehung getreten ist, folgt aus der Nachricht (Megilla 20a), daß er noch vor seinem dreizehnten Lebensjahre demselben das Buch Esther am Purimfeste vorgelesen habe. Nächst R. Tarfon sind es R. Elasar ben Asaria und R. Akiba, deren halachische Lehrmeinungen er nicht blos in sich aufgenommen hatte, sondern die er auch im Leben mit ängstlicher Sorgfalt beobachtete, um aus ihrem Verfahren die gültige religiöse Praxis abzunehmen. So erzählt er (Jerusch. Berachot 3, 1), daß er einst auf einer Reise hinter R. Akiba und R. Elasar ben Asaria herging, die mit der Ausführung eines frommen Werkes beschäftigt waren, und daß diese die Lesung des Schema erst begannen, als die Sonne schon auf den Bergspitzen stand.

R. Jehuda war aber nicht blos Zögling der seiner Zeit unmittelbar vorausgehenden Generation, sondern scheint durch sorgfältige Berichte seines Vaters auch in der Zeit R. Jochanan ben Saccai's und seiner Jünger vollständig heimisch gewesen zu sein. Denn abgesehen davon, daß er manchen Satz tradirt, den er von seinem Vater im Namen R. Elieser des Aeltern (bekanntlich des hervorragendsten Jüngers R. Jochanan's) gehört (Abot di R. Nathan 15), abgesehen ferner davon, daß der Talmud selbst (Menachot 18a) den Grund, warum R. Jehuda eine nicht recipirte

Meinung R. Elieser's dennoch weiter tradirt, so angibt, daß ihm R. Elieser's Meinungen, als die eines Lehrers seines Vaters, lieb gewesen seien, auch wenn sie nicht Gesetzeskraft erlangt hatten, berichtet er auch Manches über R. Jochanan ben Saccai mit einer Genauigkeit, die der eines Augenzeugen wenig nachgibt (Schabbat Mischna 16, 7; 22, 3; Schekalim Mischna 1, 4), und zeigt sich überhaupt der ältern Zeiten so kundig, daß wir die Aeußerung: „Vormals wurde es so und so gehalten" (בראשונה) am häufigsten in seinem Munde finden[2]). So erzählt er (Maßer scheni Mischna 5, 8), daß man „vormals" (בראשונה) in Betreff der Pflicht, die zu verzehntenden Früchte aus dem Hause zu schaffen, eine im Gesetze nicht begründete Strenge beobachtete, bis R. Akiba die Sache auf das richtige Maß zurückführte. In ähnlicher Weise gibt er (Schekalim Mischn. 1, 2) eine historische Erörterung, wie man auf die strenge Maßregel, ein mit Mischgattungen besäetes Feld für herrenloses Gut zu erklären, gekommen sei. Nicht selten sogar stellt er aus der Anschauung älterer Zeiten heraus tadelnde Betrachtungen über seine eigene an. „Sieh", äußert er einmal (Berachot 35b), „wie wenig die spätern Zeitalter einen Vergleich mit den ältern aushalten. In alten Zeiten war das Gesetzesstudium Zweck, die weltliche Beschäftigung hingegen nur ein Mittel, um diesem Zwecke gerecht werden zu können, und siehe da, Beides gedieh vortrefflich. Jetzt ist die Sache anders geworden, aber es fehlt auch der alte Segen." Die Stelle erhält freilich erst ihr rechtes Licht durch die Erwägung der geistigen wie materiellen Hemmnisse, die Trajan's und Hadrian's eiserner Arm dem Palästinensischen Leben in R. Jehuda's Zeit entgegenstellte. Bemerkenswerth sind auch die factischen Berichtigungen, die R. Jehuda, als mit der religiösen Vergangenheit wohl vertraut, hie und da zu der Meinung seiner Collegen hinzufügt. So begleitet er beispielsweise die (Nasir Mischn. 3, 6) gegebene Erzählung, daß die bekannte Proselytin Helena, Mutter des adiabanischen Königs Monobazes, ein Nasiräergelübde abgelegt und treulich erfüllt habe, obgleich es aus gesetzlichen Gründen 21 Jahre hatte dauern müssen, mit der Bemerkung, sie sei nur 14 Jahre Nasiräerin gewesen. Und so kennt er nicht minder genau die

2) Vergl. zu dem hier Gesagten wie zu manchem Folgenden, namentlich zu dem, was über R. Jehuda's Reise nach Egypten angeführt wird: Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta S. 27.

Vorzeit Galiläa's und die damals daselbst getroffenen Einrichtungen (Nedarim Mischna 5, 5).

R. Jehuda's Kunde älterer Verhältnisse geht aber noch über Palästina hinaus, und er spricht namentlich von Egypten in Ausdrücken, die es wahrscheinlich machen, daß er seine Kenntniß desselben an Ort und Stelle geschöpft habe. So schildert er mit lebhaften Farben den Glanz und den ungeheuern Umfang der Alexandrinischen Synagoge (Proseuche) und meint: Wer sie nicht gesehen, der habe nie Israel in voller Entfaltung seines Glanzes gesehen (Succa 51b). Ebenso gebraucht er, während seine Collegen zu andern Bildern greifen, den Nil zu einem hagadischen Bilde (Genesis R. 13). Sogar die Sage über die Art, wie die Uebersetzung der Septuaginta auf wunderbare Weise zu Stande kam, scheint er aus Egypten gebracht zu haben (Megilla 9a). Nicht minder spricht für seinen Aufenthalt in Egypten der Umstand, daß er auf die Angabe R. Meïr's, wie Onias darauf gekommen sei, einen Tempel in Heliopolis zu bauen, entgegnet: „Nicht so war der Sachverhalt", worauf er dann die verhältnißmäßig richtigere Angabe macht (Menachot 109). Daß aber seine Reise nach Egypten jedenfalls in seine frühe Jugendzeit zu verlegen ist, erhellt aus der Thatsache, daß (nach Chronicon Eusebii und Chronicon Hieronymi) die Schaaren des Turbo im 18. Regierungsjahre des Trajan Alexandrien auf schreckliche Weise verwüstet und wohl auch die dortige Proseuche den Flammen Preis gegeben haben.

Wie für alle Jünger R. Akiba's bot auch für R. Jehuda nach dem Falle Bethar's und der Hinrichtung der hervorragendsten Gesetzeslehrer Palästina keinen Schutz dar, und er floh höchst wahrscheinlich nach der zahlreich von Juden bevölkerten Euphrat- und Tigrisgegend, nachdem er von dem Manne, der mit ihm Namen und Beinamen theilt, von R. Jehuda ben Baba dem Frommen, die Lehrerweihe erlangt hatte. Zum Glücke für Palästina wie für die Entwickelung der jüdischen Lehre starb Hadrian kaum 3 Jahre nach dem Bethar'schen Kriege, und die Weigerung des römischen Senates, dem verstorbenen Kaiser den für römische Imperatoren nach ihrem Tode üblichen, ihr Andenken apotheosirenden Beinamen divus zu geben, beweist, daß sein Gedächtniß nicht blos den Juden verhaßt war (hist. Aug. Hadr. cap. XXV). Der mildere Antonin hob die in die innersten Interessen des jüdischen Volkes greifenden Hadrianischen Decrete auf (Modestinus

l. II d. ad legem Corn. de sicariis), und die Jünger des Gesetzes konnten wieder in ihre Heimath zurückkehren und sich zu einer segensreichen Wirksamkeit zusammenthun. In Uscha, der Vaterstadt R. Jehuda's, fanden sie sich zahlreich ein und beriethen dort, wie es scheint, unter Vorsitz des R. Jehuda, über die Restauration des gesunkenen Gesetzesstudiums. Wenigstens bestieg R. Jehuda auf Geheiß seiner Collegen als der erste die Rednerbühne, um den Bewohnern von Uscha im Namen Aller den Dank für die bereitwillig geleistete Gastfreundschaft auszusprechen (Midr. Schir Haschirim zu 2, 5). Wir bemerken bei dieser Gelegenheit, daß R. Jehuda häufig bei Disputationen mit seinen Collegen zuerst spricht und er daher geradezu das Haupt der Sprecher (ראש הסדברים) genannt wird. Für diese R. Jehuda zu Theil gewordene Ehre gibt der Talmud selbst eine nur für die flüchtige Betrachtung auffällige, in der That aber wohl ganz historische Motivirung. Er soll nämlich in einem Gespräche mit R. Simon und R. Jose, bei welchem auch manche Jünger derselben zugegen waren, die Römer wegen ihrer vortrefflichen, die Bequemlichkeit fördernden Bauten gelobt haben, was einen Widerspruch des heftigen R. Simon zur Folge hatte, der in was irgend von den Römern ausging, Gutes nicht erblicken konnte. Das darauf den Römern verrathene Gespräch soll, wie es harte Maßregeln gegen seine Collegen veranlaßte, zugleich die römische Regierung bewogen haben, ihn zum ersten Sprecher zu erheben. Fassen wir die Sache so, daß, während R. Simon zum Tode verurtheilt, R. Jose seines Schweigens wegen in seine Heimath gewiesen wurde, R. Jehuda als, so zu sagen, politisch unverdächtig, die Erlaubniß erhielt, noch fernerhin Gelehrtenversammlungen halten zu dürfen, unter der Bedingung, daß er den Vorsitz und also gewissermaßen die Verantwortlichkeit übernehme, so verschwindet das Auffallende der Erzählung. Wie tief jedoch in R. Jehuda's Herzen trotz dieses den Römern gespendeten Lobes die nationale Gesinnung und der Schmerz über die Einbuße des letzten Restes von Selbstständigkeit wurzelte, beweisen die Erzählungen seiner Schüler über die Art, wie er den 9. Ab beging. Am Vorabende des 9., bevor er sich zum Fasten anschickte, brachte man ihm trockenes Brod und Salz und einen Kübel Wasser, worauf er seinen Platz zwischen Ofen und Heerd nahm und in seiner ganzen Haltung den Anblick eines Menschen bot, vor dessen Angesichte eine theuere Leiche liegt (Taanit 30a). Ueberhaupt ist bemerkenswerth, daß namentlich

R. Jehuda den 9. Ab durch strenge Trauergebräuche begangen wissen will, und daß es ausdrücklich heißt, seine Collegen hätten seine Strenge in dieser Hinsicht nicht gebilligt (Taanit 26. u. 29).

R. Jehuda's Leben verfloß von seiner Rückkehr nach Palästina bis zu seinem Tode in ungestörter Muße und in hohen Ehren. Was er als Mitglied des Synedriums leistete, geht in die Gesammtthätigkeit aller Uebrigen auf. Er war aber auch zugleich für das Haus des Nasi (der wohl ebenfalls damals in Uscha wohnte) der maßgebende Rath in religiösen Dingen (Menachot 104). Die ihm eigenthümliche Methode in der Halacha wird am besten begriffen, wenn wir ihr die seines genialen und kühnen Collegen R. Meïr gegenüberstellen. So beantwortet R. Jehuda die Frage, was man unter Mischna eigentlich zu verstehen habe, dahin, daß Mischna Midrasch sei, R. Meïr, daß die Halachot Mischna heißen (Kiduschin 49a). Während nämlich R. Jehuda die Halachot so vortrug, daß er sie stets an das Bibelwort anlehnte und auch bei ihrer Anordnung dem Gange der Bibel folgte, lehrte R. Meïr die Halachot frei und nach der aus ihnen selbst hergenommenen Anordnung in der Art der auf uns gekommenen Mischna, weshalb denn auch die ursprüngliche Fassung des Siphra R. Jehuda, die der Mischna R. Meïr zugeschrieben wird (Synhedrin 86). Mit diesem Anschlusse an die Bibel ging bei R. Jehuda überhaupt eine mehr wörtliche, oder, wie wir genauer sagen könnten, vorsichtigere Auffassung des Bibelwortes Hand in Hand (דברים ככתבן Pesachim 21a, Sebachim 59b; vgl. Baba batra 16a, 121b, Schekalim 10b)[3]. Freilich spricht R. Jehuda einen Satz aus, der dem Angegebenen zu widersprechen scheint. Er sagt nämlich (Kiduschin 49a): „Wer den Bibelvers übersetzt ganz in der Gestalt, wie er ihn vorfindet, der ist ein Lügner." Aber — wie schon die Tosafot dort richtig bemerken — ist damit die wörtliche Uebersetzung der Anthropomorphismen gemeint, die in dem damals üblichen Targum wie in dem auf uns gekommenen Targum Onkelos stets ihrem eigentlichen Sinne nach umschrieben wurden[4].

3) Dahin ist auch zu rechnen das im Gegensatze zu R. Simon vorkommende ר' יהודה לא דריש טעמא דקרא (Baba Mezia 115a) und die Parallelstellen. Ebenso der Satz: ר' יהודה לא דריש סמוכין (Synhedrin 67a und b).

4) Keineswegs ist daher כצורתו und כמשמעו identisch, da die Auffassung כמשמעו sehr oft vorkommt, die כצורתו aber mit Recht von R. Jehuda als nur scheinbar genau, in der That aber dem Geiste der Stellen widersprechend verworfen wird.

Vielmehr ist es überraschend, wie das ganze Wesen R. Jehuda's zu dieser weniger freien, aber desto sicherern Methode zusammenstimmt. Er war nämlich, obwohl mit Fähigkeiten dazu ausgestattet, dennoch ein abgesagter Gegner der den Geist oft auf Kosten der Wahrheit befriedigenden Kühnheit in der dialektischen Methode, so daß uns als sein Wahlspruch das charakteristische Wort angeführt wird: „Sei vorsichtig im Lehren, denn ein Irrthum im Lehren gilt einer vorsätzlichen Irrlehre gleich" (Abot 4, 6). Damit stellt denn auch der Talmud selbst (Baba Mezia 33b) eine hagadische Bemerkung R. Jehuda's zu dem Jesaianischen Verse (58, 1) zusammen, die den Gedanken enthält, daß der Herr den Forschern des Gesetzes ihre Irrthümer als Vergehen, den Unkundigen dagegen ihre Vergehen als Irrthümer anrechnet. — So lange nun sein College R. Meïr lebte, tolerirte er aus Hochachtung für diesen die in dessen Schule heimisch gewordene Kunst, durch scharfsinnigen Disput für und wider eine Sache zu reden (Erubin 13b), und begnügte sich, so oft sich dieser von der hergebrachten Weise der Auslegung seiner Ansicht nach zu weit entfernte, ihm ein Halt zuzurufen. So sagt er ihm öfters bei der Auslegung des Hohen Liedes: „Halt ein, Meïr, es ist nicht gestattet, das Hohe Lied so auszulegen, daß ein Tadel Israels darin liege" (Midrasch Schir Haschirim zu 1, 12 und zu 2, 4). Nach dem Tode desselben jedoch wird er nur durch R. Jose davon abgebracht, den Schülern Meïr's, deren Disputirsucht ihm zuwider ist, den Eintritt in's Lehrhaus zu versagen.

Wie R. Meïr derjenige ist, mit dem er in der Halacha am häufigsten controversirt, so ist sein Zeitgenosse und College R. Nehemias, ein Mann, der ebenfalls ein Jünger Akiba's in der Halacha weniger hervortritt, obwohl ihm die Anordnung der Tosefta zugeschrieben wird (Synhedrin l. l.), derjenige, der ihm in der Hagada am häufigsten gegenübersteht; und auch gegen ihn macht er an vielen Stellen die wörtliche Auffassung geltend (Baba batra 121b, jer. Nedarim S. 41b). Doch verhindert ihn dies keineswegs, in seinen Vorträgen mit leichter Anknüpfung an den Bibelvers ethische Wahrheiten in tiefsinniger Allegorie auszuprägen. Wir lassen, um auch davon eine Vorstellung zu geben, hier eine Probe folgen. „Im zukünftigen Leben, wird (Succa 52a) in seinem Namen berichtet, bringt Gott den bösen Trieb (der böse Trieb יצר הרע tritt in der Regel personificirt auf) und schlachtet ihn vor den Augen der Frommen wie der Frevler. Den Frommen

erscheint er bei dieser Gelegenheit wie ein hoher Berg, den Frevlern hingegen wie ein Härchen so unbedeutend. Die Einen weinen und die Andern weinen. Die Frommen weinen, weil sie sich verwundert fragen: Wie haben wir diesen Berg überwinden können? und die Frevler weinen, weil sie sich vorwerfen, daß ihnen nicht einmal dieses Härchen überwindbar gewesen sei." Der Sinn dieser Allegorie dürfte etwa folgender sein: Die Genüsse, zu deren Erstrebung der böse Trieb uns reizt, haben keinen absolut feststehenden Werth. Vielmehr erscheinen uns selbst die verlockendsten Genüsse, wenn wir sie durchgekostet haben, schaal und keiner Anstrengung werth. In jenem Leben erstirbt die Lust zum Bösen (Gott schlachtet den bösen Trieb), aber die Erinnerung an und die Einsicht in den Zustand hienieden bleibt. Die Gerechten, die von unerlaubten Genüssen sich stets so fern gehalten, daß sie auch ihre Phantasie damit nicht befleckt haben, erschrecken, wenn sie dort, wo der Geist heller ist, die ganze Größe der Gefahr, die ihnen drohte, gewahren und weinen vor Rührung, daß ihnen die Ueberwindung eines solchen Berges unter Gottes Beistande möglich geworden. Die Frevler wiederum sehen entnüchtert in den von ihnen gekosteten Genüssen nichts Erstrebenswerthes und weinen, weil sie um so nichtsnutziger Dinge willen ihre Seligkeit eingesetzt haben.

R. Jehuda verdient aber nicht blos darum unsere Bewunderung, weil er einer der fruchtbarsten Halachisten war und auch in der Hagada nicht zurückstand, sondern namentlich, weil die wenigen Blicke, die uns in sein Privatleben vergönnt sind, uns ein edles Bild einer in sich fertigen, von Ereignissen wie Rücksichten unanfechtbaren Persönlichkeit bieten. So unterbricht er seine Vorlesungen selbst an einem Tage nicht, wo ihm ein theurer Sohn gestorben war (Moëd katon 21a). So trägt er, obgleich bereits ein gefeierter Lehrer, seinen Stuhl eigenhändig in's Lehrhaus mit den Worten: „Jede Arbeit ehrt den, der sie verrichtet" (Nedarim 49b). Das Obergewand, das er trägt, ist von seiner eigenen Frau gefertigt, und da er nur im Besitze eines einzigen ist, so sieht er sich einmal genöthigt, eine vom Nasi (R. Simon ben Gamaliel) anberaumte Fastenversammlung nicht zu besuchen. Der Nasi, dem die Abwesenheit R. Jehuda's auffällt und zufällig die Ursache davon bekannt wird, schickt ihm ein Obergewand, das R. Jehuda aber ausschlägt, indem er dem Boten sagt, daß es ihm an Mitteln zur Beschaffung eines solchen nicht fehle, daß er

aber grundsätzlich sich befleißige, nur den dringenden Bedürfnissen, nicht der Bequemlichkeitssucht gerecht zu werden (Nedarim l. l.)[5]. Dem entsprechend war auch seine Lebensweise eine so mäßige, daß er sich stets einer blühenden Gesundheit erfreute und einem Heiden, der, über sein frisches Aussehen verwundert, ihn scherzend fragte: „Ein Lehrer und ein Schwelger, wie läßt sich das vereinigen?" mit dem Bibelverse Kohelet 8, 1 antwortete: „Die Klugheit des Menschen macht sein Antlitz leuchten", womit er die Diät bezeichnete, die er stets einzuhalten bemüht gewesen und der er die Frische seines Aussehens danke (Kohelet R. zur Stelle, Nedarim l. l.). Es ist uns daher noch manche diätetische Vorschrift von ihm aufbewahrt, die zum Theil von Spätern beherzigt worden. So empfiehlt er, statt aller Augenpflaster, regelmäßige Waschungen (Schabbat 108b). Ebenso setzt er daselbst auseinander, wie schädlich die häufige Berührung mit der Hand auf Auge, Ohr, Nase u. s. w. wirkt und schließt ab mit den Worten: „Die Hand kann blenden, die Hand taub machen, die Hand einen Polypen erzeugen." Natürlich, daß bei ihm das Diätetische leicht in's Ethische übergeht. So lehrt er (Pesachim 114a) in einem unübersetzbaren Wortspiele: „Iß einfache Kost und lebe in Ruhe, und gewöhne dich nicht an Gänse und Hühner, so daß die Lust darnach dich empfindlich quäle. Nimm deiner Speise und deinem Tranke etwas ab und lege es deiner Wohnung zu." Der Eindruck seiner Persönlichkeit auf seine Jünger war, wie aus manchem früher Gesagten leicht abzusehen, ein sehr mächtiger, und sie berichten, daß er ihnen am Vorabend des Sabbat, wenn er, dem Bade entstiegen, bessere Gewänder angelegt hatte, wie ein höheres Wesen erschienen sei (Schabbat 25b). Durch sein Beispiel lebte in seiner Schule ein so gottesfürchtiger Sinn, daß spätere Lehrer zu dem Verse „Gottesfurcht ist rühmenswerth" (Sprüche Salom. 31, 30) bemerkten: „Das läßt sich auf R. Jehuda ben Ilaï und seine Schule anwenden, in welcher Genügsamkeit und Verträglichkeit zu Hause war" (Synhedrin 20).

R. Jehuda überlebte fast alle seine Collegen, so daß er uns oftmals als Lehrer des gleichnamigen Mischnaredacteurs, der das religiöse Oberhaupt der nächsten Generation war, angeführt wird (Megilla 20, Schebuot 12a), und starb, indem er einen seiner

5) Die Commentatoren nehmen bei dieser Erzählung ein Wunder an, das aber in den Worten der talmudischen Erzählung nicht zu liegen braucht.

würdigen Sohn zurückließ, der unter dem Namen R. Joſe ben R. Jehuda einen ehrenvollen Platz unter den Tanaim einnahm.

---

## Briefe aus Süddeutſchland.

IV.

Nur ſelten mögen die Plätze auf Erden ſein, auf welchen das Sprüchwort: „Es ändern ſich die Zeiten und in ihr und mit ihr die Menſchen" ſo markirt und ausgeprägt zum Wahrwort geworden, als hier in Heſſen. Man denke z. B. an die Vergangenheit der jüdiſchen Gemeinde zu Worms mit den obligaten Scheiterhaufen, Fleiſchzerſägen, Weinpreſſen, Roßmühlen, Ghetto's, gelben Fleckchen, Kammerknechten, Judaeis receptis et non receptis etc. etc. und vernehme die Kunde, daß die Bürger derſelben Stadt im Jahre 1848 einen Nachkommen jener Gehetzten und Verfolgten (Hrn. Ferd. Eberſtadt) zu ihrem Bürgermeiſter wählten! Es iſt eigenthümlich, daß das Judenthum, deſſen heilige Schriften, Bibel und Talmud, durch und durch den ſtrengſten Conſervatismus athmen, gerade von den Stürmen politiſcher Revolutionen die beſſere Geſtaltung ſeiner Verhältniſſe datiren muß. Das Jahr 1789 zerſchmetterte die knarrenden Thore an den Judengaſſen in den Rheinſtädten und das Jahr 1849 legte den Schlußſtein zu dem Gebäude der Religionsfreiheit. Wir wollen es freudig conſtatiren, daß nicht blos an dem betreffenden Geſetze der heſſiſchen Verfaſſung bisher in keiner Weiſe gedeutelt und gerüttelt wurde, ſondern daß daſſelbe auch mehr und mehr in's Leben eingreift und ſich thatſächlich verwirklicht. So fungiren als Staatsbeamte der Kreisarzt Dr. Weil in Zwingenberg, der Poſtſecretair Beſſunger in Darmſtadt, der Concertmeiſter Schlöſſer ebendaſelbſt. — Die jüdiſchen Elementarlehrer ſind völlig den chriſtlichen gleichgeſtellt, nur, daß ſie von den Gemeinden beſoldet werden; doch beziehen ſie kleinere Zuſchüſſe aus der Staatskaſſe, und ſind deren Frauen zum Wittwengehalt berechtigt. — Die jüdiſchen armen Waiſen werden wie die chriſtlichen auf Staatskoſten erzogen. — Unter den im Regierungsblatte verzeichneten zu Landtagsabgeordneten wählbaren Staatsbürgern figurirt eine Menge jüdiſcher Namen. — Eine große Anzahl von Juden befindet ſich auf den Bänken der Geſchworenen[1]). — Als Communalbeamte befinden ſich Juden in

1) Als Curioſum ſei erwähnt, daß bei den letzten Aſſiſen in Gießen drei jüdiſche Geſchworene waren, welche am zweiten Tage des Roſch ha-Schana-

dem Stadtrathe in sehr vielen Orten, in Mainz drei, in Worms zwei; in Gießen ist der Hofgerichts-Advocat Rosenberg seit langen Jahren Gemeinderathsmitglied. Ueberhaupt gibt es in Hessen jüdische Advocaten in großer Anzahl, und erwähnen wir aus dem niedrigen Beamtenkreise noch eines jüdischen Huissiers in Mainz und eines Leihamtstaxators in Worms.

Die Rabbinen werden von dem Großherzoge ernannt und definitiv bestätigt. — Das jüdische Gemeindewesen ist genau geregelt und von den Kreisräthen beaufsichtigt. — An einigen Gymnasien, z. B. in Mainz, wohnt der betreffende jüd. Religionslehrer den Conferenzen der Lehrer bei. Ueberall ertheilen die jüdischen Religionslehrer die Strafnoten in den wöchentlichen Zeugnissen der Schüler und die Noten in den halbjährigen Censuren. — Die Gymnasialprogramme bringen jährlich die Notizen über den jüd. Religionsunterricht. — Die jüdischen Gefangenen in den Staatsgefängnissen brauchen am Sabbat nicht zu arbeiten, und erhielt Dr. Levi in Gießen den Auftrag, alle Vierteljahre einen Gottesdienst in der Strafanstalt Marienschloß für die jüdischen Sträflinge abzuhalten[2]). — Wohl gibt es noch einige Orte, mitunter manch namhaftes Städtchen, in welchen der Aufnahme der Juden in den Bürgerverband alle möglichen Schwierigkeiten von Seiten der Bürgerschaft und der Gemeinderäthe gemacht werden, doch ist es unbestreitbar, daß diese Orte weder durch Wohlhabenheit, noch durch Gewerbsthätigkeit rühmlich sich auszeichnen, während es anerkanntermaßen fest steht, daß der Zuzug der Juden mancher Stadt bedeutenden Verkehr gebracht hat. Diese selbst sind fast durchgängig wohlhabend, und hat sich Beispiels halber seit 10 Jahren ihr Steuercapital über 25 % vermehrt. Auf dem Lande gibt es nur wenig Juden, welche nicht neben ihren sonstigen Gewerben auch Acker- und Gartenbau treiben. Auch an solchen, die blos Oeconomie treiben, d. h. an eigentlichen Bauernwirthschaften fehlt es nicht. Es besteht auch im Großherzogthum Hessen seit 1833 ein Verein zur Verbesserung des Zustandes der Israeliten, als dessen vorzüglichste Mittel zu Erreichung des Zweckes betrachtet werden: 1) unbemittelte jüdische Jünglinge, welche sich dem Schulfache widmen, zu unterstützen; 2) unbemittelten Gemeinden zur anständigen

Festes dispensirt werden mußten, und von welchen der Eine in seiner Gemeinde בעל תפלה, der Andere בעל תקע war. Beide hatten also ihren eigenen יום הדין zu bestehen.

2) Die Anzahl der jüdischen Sträflinge ist nicht halb so groß, als sie im Verhältniß der Population sein müßte; während in der Irrenanstalt Hofheim die Anzahl der jüd. Irren jenes Verhältniß doppelt übersteigt.

Besoldung tüchtiger Lehrer beizustehen; 3) unbemittelte Kinder Handwerke erlernen zu lassen; und 4) diejenigen Israeliten, welche sich dem Ackerbau durch Selbstbearbeitung des Bodens widmen wollen, hierin zu unterstützen. — In den Städten betreiben nicht wenig Juden verschiedene Fabrik- und mitunter höchst bedeutende Exportgeschäfte, so in Worms die letzteren in Leder und Kleidern, in Offenbach[3]) in Portefeuilles und andern Fabrikaten. Mehrere der jüdischen Fabrikanten erhielten bei den Industrie-Ausstellungen in München und Paris ehrende Anerkennungen. — Wünschenswerth wäre, wenn die Cultivirung der Handwerke mehr unter unsern Glaubensbrüdern betrieben würde; leider sind in den meisten Fällen die Versuche der hiernach zielenden Unterstützungsvereine fruchtlos geblieben, da die kaum die Lehrzeit bestandenen Lehrlinge entweder sogleich, oder meistentheils auf amerikanischem Boden dem mercantilen Leben sich zuwendeten; indessen fehlt es keineswegs an jüdischen Meistern als Spängler, Schreiner, Sattler, Goldarbeiter, Uhrmacher, Schneider, Schuhmacher u. s. w.

Was die sociale Stellung unserer Glaubensbrüder zu anderen Confessionen betrifft, so ist dieselbe im Allgemeinen befriedigend. Manches Bollwerk reichsstädtischer Aristokratie mußte den Windstoß der aufklärenden Neuzeit erfahren; der ausschließende Zunftgeist mußte dem decentralisirenden Umschwung auf allen Gebieten der Industrie, des Handels und der Gewerbe zum Opfer fallen, und so gibt es, so weit mir bekannt, in Hessen keine ausschließlich christlichen Vereine; in den sogenannten Casino's, Harmoniegesellschaften, Gesangvereinen ꝛc. sind mehr oder weniger jüdische Mitglieder, und so befinden sich Beispiels halber in dem Gesellschaftsvereine der Honoratioren zu Gießen unter den 228 ordentlichen Mitgliedern nicht weniger als 12 jüdische. — Die Gymnasien und höhern Bürgerschulen werden von der jüdischen Jugend sehr stark frequentirt, und in Städten, in welchen Gymnasien sind, gibt es nur wenige jüdische Jünglinge, die nicht längere oder kürzere Zeit dieselben besuchten. — Auffallend ist der fast allgemein herrschende Sinn für Musik und neuere Sprachen, die mit vielen Opfern in den Familien cultivirt werden; doch geschieht dies, insbesondere der Sprachunterricht, im Hinblick auf die praktische Seite des Lebens. Es ist nicht selten, daß Jünglinge hiesiger Gegend in Frankreich oder England bei hohem Salair als Commis oder Buchhalter fungiren; über-

3) Hier lebte bekanntlich der Sectirer Jacob Frank, dessen Secte noch immer durch einige Anhänger aus Polen vertreten wird. Sie leben hermetisch abgeschlossen und bekennen sich äußerlich zur katholischen Kirche.

haupt zeichnen sich insbesondere die rheinhessischen Juden durch außerordentlichen Fleiß und Thätigkeit aus; Schade nur, daß hierdurch ein gewisser Grad materieller Anschauung sich bildet, die dem geistigen Interesse Abbruch thut; wir sagen ausdrücklich dem geistigen Interesse, denn dem religiösen und humanistischen wird gerade durch jene materielle Richtung Vorschub geleistet. Die wohlthätigen Vereine sind in jeder Gemeinde in Masse vorhanden, gut dotirt und mit Sorgfalt unterhalten; es erscheint gewissermaßen als Bedürfniß in solchen Vereinen, Centralpunkte zu besitzen, in welche die individuellen Bestrebungen zusammenlaufen, und dies gibt öfter Veranlassung zu geselligen Mahlen, welche jene Vereine veranstalten. So geben meist alljährlich die ernsten Gemilat-Chesadim-Vereine, nachdem sie das Jahr hindurch den Dienst bei den Kranken und den Todten mit aller Hingebung verrichteten, gewöhnlich am Neumondstage des Adar ein festliches Mahl; die Vermählung eines vom Aussteuervereine ausgestatteten armen Mädchens ist ein Fest der Vereinsmitglieder; auch wird die Almosenspendung des שמח bei Verheirathungen noch allgemein streng befolgt; interessant sind auch die sogenannten Etrogim-Vereine, so daß fast jede Familie am Hüttenfeste einen Etrog besitzt; und so sucht das religiöse Bewußtsein auf alle mögliche Weise sich zu äußern. Von großartigen Stiftungen, wie wir sie in Baden gesehen, sind mir in Hessen keine bekannt, ausgenommen etwa die milde Stiftung des verstorbenen Isaak Michel Speyer (aus Frankf. a. M.) in Offenbach, mit einem Fond von 16,250 Fl., dessen Zinsen im Betrage von 650 Fl. auf den an arme Kinder ertheilten Unterricht und auf Verabreichung von Mazzoth an arme Gemeindemitglieder zu Offenbach und Bürgel verwendet werden. Erwähnenswerth ist auch der Unterstützungsverein für fremde durchreisende Arme in Mainz, wodurch dem Bettel nachdrücklich gesteuert wird.

So scheiden wir von Hessen-Darmstadt, wenn auch nur halb befriedigt, so doch mit der vollen Hoffnung, daß endlich die Kenntniß der Mängel zur Erkenntniß der Bedürfnisse führen, und daß die Bevölkerung unserer Glaubensbrüder in jenem Lande, die so viele herrliche Keime in sich birgt, endlich Mittel und Wege finden wird, die Auswüchse zu beseitigen und die gemeinsame Veredelung des Ganzen anzustreben.

# Wissenschaftliche Aufsätze.

## Ueber den Geist der Uebersetzung des Jonathan ben Usiel zum Pentateuch und die Abfassung des in den Editionen dieser Uebersetzung beigedruckten Targum jeruschalmi.

(Schluß.)

Für die Annahme, daß wir das T. jeruſch. in ſeinem urſprünglichen Umfange beſitzen, ſpricht ſchon die äußere Erſcheinung dieſes Fragmententargums, ferner das Verhältniß der überſetzten zu den nichtüberſetzten Bibelſtellen, endlich die Natur der erſteren. Die Geneſis allein hat (vgl. Zunz S. 77) ein Drittel des ganzen Targumbeſtandes. Ihm zunächſt ſteht an Umfang das Deuteronom, das ein Viertel einnimmt, und Numeri, auf das ein Fünftel kommt: dieſes Targum alſo vorwiegend zu den hiſtoriſchen Büchern des Pentateuchs. Exodus hat vier große ſelbſtſtändige Particen, und zwar an ſolchen Stellen, wo für Hagada ein ergiebiger Boden. Auf den überwiegend halachiſchen Leviticus kommt der kleinſte Theil; und auch hier haben die pathetiſchen, für hagadiſche Ausführungen geeigneten Bibelſtellen die umfaſſenderen Targumparticen. — Hinſichtlich der Form der größeren Midraſchim des Jeruſchalmi, ſo zeigt ſich in den umfangreichſten Excurſionen überall eine vollkommen abgerundete und geſchloſſene Darſtellung, und nirgends iſt eine Unterbrechung des Zuſammenhanges bemerkbar. Sind einerſeits diejenigen Bibelſtellen, deren poetiſche Diction den Inhalt oft dunkel und ſchwerverſtändlich macht, im Jeruſchalmi ausführlich und zuſammenhängend paraphraſirt[1]), ſo findet ſich andererſeits zu den leichtfaßlichen, in einfach referirendem Tone gehaltenen bibliſchen Erzählungen, wie zu bloßen Namensaufzählungen, längeren genealogiſchen Regiſtern, mehrmaliger Wiederholung derſelben Thatſache eine jeruſalemitiſche Ueberſetzung entweder gar nicht oder höchſt ſpärlich[2]). Hervorzuheben iſt ferner, daß Jeruſchalmi nirgends geradezu ſinnentſtellend abbricht. Daß

1) Gen. 49, 1—27 der letzte Segen Jakobs; Exod. 15, 1—18 das Danklied der Iſraeliten beim Auszuge aus Egypten; Num. 23, 7—10. 19—24 die prophetiſchen Reden Bileams; Deut. 32. 33. 34 Moſes letzte Lobgeſänge und Segensſprüche, wo beſonders zu beachten, daß dieſe beiden letzten durch und durch poetiſchen Sidrah's des Pentat. vollſtändig überſetzt ſind.

2) So Gen. 5, 1—32; 11, 10—29; 26, 1—43; 46, 8—27; Exodus 6, 14—26; Num. 1—3 (wo Jeruſch. nichts als das verdruckte סמוכיהן, zu leſen סכומיהן, hat); 4, 21—49; 7, 12—88 (wo beſonders zu bemerken bei der 12maligen Wiederholung derſelben Opferordnung Jer. nur das erſtemal überſetzt V. 13—17); 10, 11—28; 26, 1—65.

nun gerade von jenen poetischen Stellen der Schrift aus dem vollständigen Jeruschalmi Nichts verloren gegangen und von den minder gewichtigen sich gar Nichts erhalten — das könnte man in der That nur durch ein merkwürdiges Spiel, durch eine seltsame Laune des Zufalls erklären. Vielmehr ist hierin eine bewußte Absichtlichkeit nicht zu verkennen, und es geht daraus mit Gewißheit hervor, daß Jeruschalmi nicht im Laufe der Zeit zum Fragmente geworden, sondern schon in der ursprünglichen Anordnung den fragmentarischen Charakter hatte.

Jeruſch. besteht aber außer den größeren hagad. Digressionen noch aus einer Menge bruchstückartiger Uebersetzungen, die man bisher als Varianten zu Jon. betrachtet hat. Daß aber diese Auffassung nicht richtig sei, ergibt sich daraus, daß diese sogenannten Varianten an unzähligen Stellen mit Jonath. übereinstimmen. Diese kleineren Uebersetzungen haben übrigens in Dialekt und in Auffassungsweise der Schrift denselben Charakter, wie die größeren Partieen, gehören deshalb ein und demselben Verfasser an. Welches Princip befolgte nun der Verfasser des aus so verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetzten T. Jeruschalmi? Um diese Frage zu erledigen, muß die Beziehung des Jonathan zum Jeruschalmi in's eigentliche Licht gesetzt werden, um hierdurch zugleich die Autorschaft und das gegenseitige Zeitverhältniß beider Targumim zu bestimmen. — Beim Gegeneinanderhalten derselben stellen sich mehrere charakteristische Unterscheidungspunkte heraus.

Als negatives Moment ist zuerst geltend zu machen, daß Jeruschalmi keines von den früher erwähnten geschichtlichen Daten hat, die für das späte Alter des Jonathan zeugen. Es liegen überhaupt im Jeruschalmi keine directen historischen Andeutungen vor. Selbst vom byzantinischen Reiche geschieht nirgends Erwähnung [3]).

Von größerem Gewichte ist die Verschiedenheit beider Targumim in ihrer Angelologie [4]). Jonathan trägt ganz das mystische Element einer späteren Anschauung zur Schau; Jeruschalmi ist davon frei. Wir hatten schon früher (S. 106) Gelegenheit, mehrere Beispiele anzuführen, und heben besonders hervor: Gen. 5, 24 hat Jer. ארום איתנגיד במימר, Jonath. ארום איתנגיד וסליק לרקיעא במימר קדם ה׳ וקרא מן קדם ה׳ שמיה מיטטרון ספרא רבא. Jonathan hat Engelnamen, die erst einer späteren kabbalistischen Zeit angehören (und in den übertriebensten Zahlen). Nicht nur die bekannteren (biblischen) Engel מיכאל und גבריאל, sondern auch die seltneren מיטטרון ויופיאל ואוריאל ויפיפיה רבני חכמתא

3) Ob Num. 24, 19 ברכא חייבא auf Rom oder auf Constantinopel zu beziehen sei, ist nicht ersichtlich. Jonathan bezieht es auf beide Städte.

4) Vgl. Frankel l. l. S. 113.

sind beim Tode Mosis zugegen. Auch die düstern Vorstellungen von einem satanischen Wesen sind Jonathan allein eigen (vergl. Exod. 32, 1. 19. 24; Num. 29, 1). Jeruschalmi's ganze Angelologie beschränkt sich auf wenige altüberlieferte Meinungen von den Eigenschaften und Functionen der Engel: Gen. 18, 1 daß ein Engel nicht zu mehreren Geschäften berufen sein kann; 32, 27 daß die Engel ihr Morgengebet verrichten; Deuteron. 32, 3 daß sie den Namen nicht eher aussprechen dürfen, bis sie das Dreimal Heilig gesprochen. Auch dürfte die hagad. Ansicht wahrzunehmen sein, daß den Engeln die aram. Sprache nicht angenehm sei[5]). Von Engelnamen kennt er nur den biblischen Namen מיכאל (Gen. 38, 25).

Wir wenden uns nach diesen negativen Wahrnehmungen zu innern Argumenten. Daß beide Targumim nicht denselben Verfasser haben, geht zum Theil aus ihrem Dialekte hervor, der, wenn auch nicht überall durchgreifende Verschiedenheiten, doch immer bemerkenswerthe Abweichungen bietet. Für die Annahme aber, daß Jeruschalmi älter sei, spricht hier die Wahrnehmung, daß seine Sprache mehr an die Mischna erinnert, Jonathan sich dagegen mehr in der Ausdrucksweise des Talmuds bewegt. In diese Kategorie gehören die in der Mischna häufigen Wörter לקט und פרט, die Jeruschalmi unübersetzt läßt, Jonathan aber gleich Onkelos לקטא (aramaisirt) und נתרא übersetzt (Levit. 19, 9. 10). Jer. hat die ältere Schlußform על אחת כמה וכמה, Jon. das talmudische כל דכן (Num. 22, 30; Deut. 31, 27); שחר gibt Jeruschalmi mit עמוד שחרא, Jon. mit עמוד קריצתא oder קריצתא. Das Mischnawerk ist ein bleibendes Document dafür, daß in Palästina der Verschmelzungsproceß des Hebräischen und Aramäischen nicht so rasch vor sich gegangen, und daß hier vorzüglich die Muttersprache noch lange Zeit hindurch aus ihrem eigenen Stamme sich in neuen Bildungen und Formen verjüngte; dieselbe Erscheinung zeigt sich in frappanter Weise in den vielen rein hebräischen Ausdrücken, die Jeruschalmi gebraucht und die öfter, sogar verschieden von Onkelos, an die biblische Sprechweise selbst anstreifen. Jon. hat dafür meist aramäische Wörter, selbst da, wo er sich nicht Onkelos anschließt. Wir führen einige Beispiele an. Gen. 33, 4 ויחבקהו Jer. וחבק, Jon. וגפיף (wie Onkel.); Exod. 34, 8 ויקד Jer. ואקד[6]), Jon. וגחן; das. 2, 12 ויטמנהו Jeruschalmi, וטמן,

5) Dieses scheint sich zu ergeben aus Genes. 22, 11: עני אברהם בלשן בית קודשא ואמר הנני; ferner das. 31, 11. Das häufige בלשן בית קודשא vgl. 22, 11. 33. 31, 11 u. s. w.

6) Darnach wäre auch das Exod. 4, 31 im Jer. stehende ויקד in ויקח umzuändern.

Jon. וטמריה (wie Onk.). Num. 23, 3 שפי erklärt Jer. einfach durch בלב שפי. Daß ihm das Wort verſtändlich ſein mußte, geht aus Gen. 22, 8 hervor, wo Jer. יחדו כחדא בלב שפי: (mit einmüthigem Herzen ſ. Raſchi z. St.) paraphraſirt. Welche Bedeutung es an der erſtgenannten Stelle habe, iſt nicht klar; Jon. überſetzt nach dem Midraſch: בחן כחיוא. 25, 8 וידקר, Jer. ודקר Jon. וברזינן. Andere dem Textwort gleiche Ausdrücke im Jer. ſind מגיפתא, Onkel. und Jon. מותנא (Num. 17, 27; 25, 8. 9); עור Jer. עוד Jon. חוב (Exod. 10, 28; Deut. 28, 68); שפך Jer. שפך Onk. und Jon. שדא (Deut. 21, 7); כעס Jer. כעס Onk. und Jon. רגז (Deut. 32, 16. 19. 21. 27). Jer. hat ſtets das Wort שלח in der Bedeutung „ſchicken", Jonath. häufig שדר (Gen. 32, 27; 42, 36; Exod. 3, 14; Num. 16, 29); in der Bedeutung „werfen" haben beide טלק. Andere dialektiſche Eigenthümlichkeiten, in denen ſich Jeruſchalmi von Jonathan unterſcheidet: Jer. hat für חם „aufhören" in der Regel חסל, Jon. führt dies Wort nirgends an, ſondern überſetzt mit Onk. אשלם (Gen. 47, 15; Deut. 31, 24; vergl. auch Jer. Gen. 50, 19); מוש gibt Jer. immer mit פסק, Onkel. und Jon. mit ערי (Exod. 13, 22; 33, 11); הלך kommt bei Jer. öfter vor als bei Jon. (Gen. 22, 8; Exod. 13, 21, Jon. hat an dieſen Stellen אול); das bei Onk. und Jon. gebräuchliche חוב für das hebräiſche שוב kommt bei Jer. nirgends vor, dagegen חזר für alle Bedeutungen von שוב (Gen. 27, 45; Exod. 14, 2. 27; 19, 8; 24, 13; Num. 24, 25; Deuter. 28, 68). Häufig citirt Jeruſchalmi den bibliſchen Text ganz unverändert, während Jonathan die betreffenden Schriftſtellen ſelbſt da in's Aramäiſche überſetzt, wo er ſie mit der Formel דכן כתבא מפרש einleitet. Beiſpiele: Gen. 15, 12 Jer. läßt die Worte אימה חשכה גדולה נופלת עליו unüberſetzt, Jonath. gibt ſie chaldaiſirt: אימתא דא היא בבל וכו'; 30, 22 (ſ. Jon. zu Deut. 28, 12); Exod. 3, 14 führt Jer. den Text an: אהיה שלחני אליכם, Jonathan paraphraſirt ihn, Deut. 32, 3 wiederholt Jer. V. 1 als Citat. Doch finden ſich auch im Jer. an mehreren Stellen überſetzte Bibelverſe; vgl. Gen. 40 Ende; Exod. 12, 42; 14, 2 und Deut. 32, 1.

Wenn früher geſagt wurde, daß Jonathan's Paraphraſe auf der Verſion des Onkelos baſire, ſo iſt damit nicht gemeint, daß er überall mit völligem Aufgeben ſeines perſönlichen Urtheils Onkelos unbedingt angenommen. An gar vielen Stellen verläßt er deſſen Auffaſſung, um ſich der von Onkelos divergirenden des Jeruſchalmi anzuſchließen, ſobald er dieſe gerechtfertigt findet. Jonathan hat, wie es ſich uns weiter mehr beſtätigen wird, das T. Jeruſch. bei ſeiner Arbeit vorliegen gehabt; und es bieten ſich vielfache Spuren ſeines kritiſchen Verfahrens

bei der Wahl der einen oder der andern Ueberſetzung. Er nimmt zwar nicht Anſtand, ganze Stellen des Chaldäers ohne Aenderung ſeiner Ueberſetzung einzuverleiben, aber dennoch ſind im Ganzen die Ueberſetzungen des Jeruſchalmi bei ihm durchſichtig. Auch läßt er ſich zwar vollkommene Wahlfreiheit, ſo daß er bei demſelben Ausdrucke ſich hier für Onkelos, dort für Jeruſchalmi entſcheidet, aber er bleibt durchgehends dem Letzteren an analogen Stellen treu, wo derſelbe ſeine Gloſſe nicht wiederholt. Wir wollen nun zur Unterſtützung dieſer Anſicht einige von den zahlreichen kleineren Uebereinſtimmungen zwiſchen Jon. und Jer. angeben. Gen. 7, 11 וארבת Onk. וכוי, Jon. und Jer. וחרכי; 12, 15 בית פרעה Jer. לפלטין דפרעה, Jonath. ähnlich לבית מלכותא; 17, 17 ויפל Jer. und Jon. ואתרכין (ſ. Jon. zu 24, 64, wo kein Jer. vorhanden iſt); 18, 16 וישקיפו Jer. und Jon. ואדיקו ſo auch 26, 8; 21, 1 fügt Jer. zu ויעש das Wort ניסין hinzu, desgl. Jon.; 22, 24 ופלגשיה Onk. ולחינתיה, Jon. mit Jer. ופלקחיה (ſo auch Jon. allein 35, 22); 25, 18 מחוילה Onk. daſſelbe Wort, Jer. מן הינדקיא desgl. Jon., der auch 2, 11 und 10, 7 Jeruſchalmi's Erklärung beibehält; שור Onk. חגרא Jer. immer חלוצה. Jon. hat hier und Exod. 15, 22 wie Jer., Gen. 16, 7 wie Onk. überſetzt. Dergleichen Inconſequenzen ſind bei Jonathan nicht ſelten, und läßt ſich nicht immer ein genügender Grund dafür auffinden. 27, 22 ידי עשו Jer. ממוש ידוי, ganz ſo Jon.; daſ. 29, 27 שבוע זאת Jer. ſetzt erklärend zu דלאה, ebenſo Jon. 30, 27 נחשתי, Jer. und Jon. אטיירית (vgl. 44, 16); daſ. V. 32 כל אימר נמור וקרוח וכו׳ (ſo iſt zu leſen, nicht קרוח ונמר, wie auch zu Ende des V.), Jon. hat Wort für Wort daſſelbe; V. 41 ברהטים Onk. ברהטיא, Jer. und Jon. במורכיתא (Jon. auch ſo Exod. 2, 16; Gen. 24, 16 überſetzt Jer. auch שקת durch מורכיה, wo Jon. wohl mit Grund abweicht). 31, 9 ויצל Onkel. ואפריש ה׳, Jer. ורוקן מימרא דה׳, Jon. daſſelbe Wort, nur läßt er מימרא aus (Jer. leitet alſo נצל und יצל von נצל in der Bedeutung „berauben" ab, in welchem Sinne auch Onk. es mit רוקן überſetzt ſ. Onk. zu Exod. 3, 22 u. 12, 36). 32, 16 ועיירים, Onkel. ועילי, Jer. וילדין דקין, ganz ſo Jon. 33, 13 הילדים רכים Onk. ינקייא רכיכין, Jer. חטיין, dieſelben Worte im Jon. Daſ. V. 19 קשיטה Onkel. חורפן (cf. Raſchi), Jer. und Jon. מרגליין. 37, 3 כתנת פסים Jer. und Jon. פרגוד מצויר. Daſ. V. 7 מאלמים אלמים, Onk. מאסרין אסרן, Jer. פירוכין פירוכין, daſſelbe Jon. 37, 36 שר הטבחים Onk. רב קטוליא, Jeruſch. und Jonath. (auch 41, 10) רב ספוקלטוריא (Buxtorf spiculator, ξυστοφόρος; oder vielleicht Compoſitum von ξίφος, etwa ξιφουλκῶν). 39, 4 ויפקדהו, Onk. ומניה על ביתיה, Jer. ſetzt אפיטרופום hinzu, desgl. Jon. vgl. auch 41, 33. 41, 2 באחו Onk.

באחוה, Jer. בנו נומיא, ebenso Jon., der auch V. 18 nach Jer. übersetzt; 44, 12 ויחפש Onk. ובלש, Jer. und Jon. ופשפש desgl. Levit. 27, 33 (Jon. behält auch Gen. 31, 35, zu welcher Stelle kein Jeruschalmi existirt, dessen Uebersetzung bei); 45, 26 ויפג Jer. und Jon. ואפלג; 46, 28 להורת Jer. לאחקנה ליה וכו׳, dasselbe Jon.; 47, 11 רעמסס das Onkel. unübersetzt läßt gibt Jer. mit פילוסין, Jon. folgt ihm hier und an den Parallelstellen (vgl. Exod. 1, 11; 12, 37; Num. 33, 3. 5).

Aber nicht nur die kleineren Varianten des Jer. hat Jon. benutzt; auch die größern Paraphrasen und hagadischen Partieen des Jerusch. hat Jonath. mit Umsicht bearbeitet, erweitert, zusammengezogen, logisch geordnet und manche Dunkelheiten erläutert. Dies mögen einige Belege zeigen: Gen. 2, 15 läßt Jonath. das überflüssige ואשנע יתיה des Jer. aus; 15, 1 vereinfacht Jon. den weitläufigen Midrasch des Jer. von den scrupulösen Reflexionen Abraham's nach Besiegung der Könige; 28, 10 die fünf vom Jer. erzählten Wunder, welche Jakob auf der Reise nach Charan begegneten, ordnet Jon. logischer nach der Reihenfolge: 1. 3. 4. 5. 2. Das. V. 12 führt er die Dichtung des Jer. kunstvoller durch. 49, 1 sind die weitschweifigen tautologischen Erzählungen Jeruschalmi's vom corrigirenden Jonathan klar zusammengefaßt. Exod. 10, 28—29 die harte Construction des Jer. wird im Jonath. durch ein einfaches ו copulat. gefälliger gegeben: ולא מן סוף. 12, 42 entrollt Jerusch. vier meisterhaft durchgeführte Gemälde der 4 Wundernächte, Jonathan gibt einen trockenen schmucklosen Auszug davon. — Num. 12, 12 ist sehr interessant die weitläufige Erklärung des Jon. über das unverständliche דאיתאכל פלגא דבישרא des Jer. — 20, 17 die Paraphrase des Jer. לא נינום אריסן ולא נשרננא בתולן setzt Jon. in mehr logische Steigerung um: לא-בתולן ולא-אריסן. Solche unzweifelhafte Beweise der tendenziösen Behandlung Jeruschalmi's, welche wir hier bei Jonathan erkennen, machen das commentirende Verhältniß des Jon. zum Jer. nicht minder zur evidenten Gewißheit, als sie das beste Zeugniß für das unbedingt höhere Alter des Letzteren ablegen. Bemerkenswerth ist noch Gen. 25, 1, wo Jer. zu קטורה anmerkt: והיא הות הגר דהות אסירא ליה מן שירותה, Jon. setzt für dies אסירא, um den Midrasch durch die Paronomasie mehr hervortreten zu lassen דקטירא ליה. — Wie sehr Jon. manchmal dem Midrasch zu Liebe mit Jerusch. geradezu gegen den Wortlaut der Schrift übersetzt, zeigt Gen. 37, 33 לא חיות ברא אכלתיה וכו׳. Doch sucht er zuweilen, den Ausdruck des Jer. mildernd, sich, ohne den Midrasch aufzugeben, dem Texte zu nähern.

So verwandelt er 43, 14 die kategorische Verneinung des Jer. in die hypothet. Form. Jer. היך מה די לא חכלית וכו׳, Jon. אין איתכלית-איתכל. Deshalb verläßt er auch 48, 22 ganz des Jer. Erklärung. Jer. hat hier im Zusammenhang mit dem vorausgehenden Midrasch לא בחרבי ולא בקשתי אלהן בזכותי ובעובדי טביא, Jon. führt einen andern Midrasch an, zu welchem die Worte בסייפי ובקשתי passen. — Ist hierdurch bewiesen, daß Jonathan die Hagada des Jeruschalmi nicht ohne Prüfung hinnimmt, sondern sie erst klar sichtet und ordnet, so ist es auch erklärlich, daß bei Ersterem die Hagada, zumal in den größeren Partieen, weit ausführlicher ist als bei Jonathan. An vielen Stellen zwar ist der Midrasch des Jonathan reicher; aber in solchen Fällen fügt er gewöhnlich zu einer Hagada des Jer. eine ähnliche hinzu, oder er hat, wie oben gezeigt wurde, offenbar die Absicht, den dunkeln Jer. zu beleuchten. Größtentheils aber geht Jon. in der Behandlung dieser Midraschim vereinfachend und abkürzend zu Werke. Jer. gibt sie in ihrer ursprünglichen Vollständigkeit, in ihrer ganzen Ausführlichkeit und Breite, Jon. in der Gestalt und Ausdehnung, wie sie sich der Paraphrase am passendsten einfügt. Alle Hagada's des Jer. (bis auf eine Gen. 45, 18) sind von ihm in dieser Weise bearbeitet. Die rhetorischen Excursionen, die im Jeruschalmi oft unvermittelt neben die Uebersetzung hingestellt sind, weiß Jonathan mit mehr Geschick in dieselbe einzuflechten, und wenn sie ihm nicht zur betreffenden Stelle passend erscheinen, an geeigneterem Orte unterzubringen[7]). Aber dafür haben sie bei ihm meist von ihrer Ursprünglichkeit und Intensität verloren: Alles Spuren einer jüngeren Ueberarbeitung.

Das ältere T. Jeruschalmi bildete demnach die Grundlage der Jonathan'schen Paraphrase. Suchen wir uns nun das Wesen des Jer. klar zu machen. Den Hauptbestandtheil dieses Targums bilden nach dem Bisherigen die umfangreichen hagadischen Partieen, die, wie wir ebenfalls gezeigt, sich als planmäßig angelegte, vollständig abgerundete rhetorische oder poetische Darstellungen erweisen. Diese Digressionen schließen sich aber zum großen Theil bald mehr, bald weniger genau an die betreffende Uebersetzung des Onk. an; so Exod. 10, 28 u. 29. 12, 42. Deut. 32, 44 u. 45; das ganze Cap. Deut. 34 als Schluß der vorangegangenen hagadischen Exposition stimmt fast wörtlich mit Onkelos überein: Beweis genug, daß Jeruschalmi ebensowohl das Targ.

7) So versetzt Jon. die rhetorischen Partieen des Jer. Gen. 30, 22 nach Deut. 28, 12 und Gen. 35, 9 nach Deut. 34, 6: aber wie sind sie bei ihm zusammengeschrumpft!

Onkelos vor sich gehabt, wie Jonathan; noch mehr, daß Jerusch. sich geradezu auf Onk. bezieht. So betrachtet ergeben sich die Midraschim des Jerusch. als nichts Anderes, als für eine geschmackvolle Zuthat zum T. Onkelos, um durch dieselben den Vortrag dieses Targums zu beleben und erhebend auf Herz und Gemüth des Hörers oder Lesers zu wirken. — Es hat viel Wahrscheinlichkeit für sich, daß dieses Targ. wirklich zum Vortrage benutzt wurde; dafür spricht die häufige Anrede an das Volk Israel und die weit mehr als bei Jonathan lebendige und ausführliche Darstellung; ferner der Umstand, daß fast sämmtliche Festvorlesungen reichlich bedacht sind: selbst der Abschnitt für den Neumondstag ist mit einem עמי בני ישראל eingeleitet; Exod. 17, 8 ff., Vorlesung für Purim, sind selbst die Namen Mordechai und Esther erwähnt. — Oft haben diese hagadischen Abschweifungen einen geringeren Umfang, geben ethische Regeln, religiöse Ermahnungen u. dgl., wie wir dies in der Jonathan'schen Paraphrase gefunden haben. So weit über die Hagada Jeruschalmi's. — Was nun die kleinen glossenartigen Stellen des Jerusch. betrifft, die man bisher für fragmentarische Ueberreste, oder als Varianten zu Jonath. erklärt hat: so sind sie sammt und sonders ein kritischer Commentar zum Targ. Onkelos[8]). Nur so lassen sich besonders die vielen mit Jonathan gegen Onkelos durchaus übereinstimmenden Stellen des Jerusch. (von denen wir oben S. 142 und 143 einen Theil angeführt haben) vernünftiger Weise erklären.

Dem letzten Grunde dieser kritischen Glossen immer auf die Spur zu kommen ist schwierig, — und sie sind zuweilen in der That unwesentlich; aber im Allgemeinen macht er seine Noten nach folgenden Principien: er verwirft manche Onkelos'sche Auffassung der Schriftworte, gibt für dessen freiere Uebersetzung eine genauere, setzt ein echt aramäisches Wort, wo Onkelos das hebräische nur aramäisirte, oder zieht zuweilen umgekehrt einen dem hebr. Originale gleichenden Ausdruck vor; er substituirt endlich für ein aramäisches Wort des Onk. ein anderes, wahrscheinlich zu seiner Zeit mehr verständliches. Viele solcher Uebersetzungen mögen neben denen des Onkelos'schen Targums sich aus alter Zeit herschreiben. — Hier einige Beispiele der Glosseme des Jeruschalmi.

a. Er urgirt eine nicht ganz genaue Uebersetzung des Onkelos

8) Nur äußerst wenige Stellen entziehen sich dieser Annahme, vollständig eigentlich nur Levit. 11, 35, wo Jerusch. wie Onkelos יתיר durch יתירין gibt, während Jon. יסתרון; und Deut. 11, 12: aber warum sollte man nicht, da diese Erscheinungen so vereinzelt sind, irgend ein Corruptel annehmen dürfen?

Gen. 2, 7 zu ויהי האדם לנפש חיה Onkel. והוה באדם לרוח ממללא, Jeruſch. והוה אדם נפש דחייה. Daſ. V. 9 zu ועץ הדעת Onkelos ואילן דאכלין פירוהי חכמין וכו, Jeruſch. mit Berückſichtigung des Textwortes ואילן דעתח כל מן דאכיל וכו. Daſ. 18, 21. Ueber die Lesart des Onk. vgl. Luzzato, Oheb-Ger z. St. Jeruſch. paraphraſirt freilich auch, aber die Variante dreht ſich außerdem um das לא אתפרע des Onk., welches den Wortlaut des אדעה nicht wiedergibt, darum Jeruſch. אינון יהבין כמה דלא ידעיה ולא אתפרע. Jonath. verbindet beides כדלא ידעתינון. 26, 10 אחד: Onk. דמיחד בעמא, Jer. חד טליא vgl. Exod. 19, 21, wo ähnliche Gloſſe. 30, 15 לכן: Jer. בשבועה vergl. Num. 25, 12; 25, 22 erklärend zu O. אם כדין היא צעריהן דילידתא. Exod. 1, 18 לא ידע: Onk. דלא מקיים גזירת יוסף, Jer. erſt wörtlich דלא חכים und dann erſt ולא הליך בניתוסוי. 4, 16 לאלהים Onk. לרב: obwohl Jer. die Sinneserklärung nach Jer. annimmt, will er doch die Bedeutung des Wortes אלהים gewahrt wiſſen und fügt hinzu מן כתבע אולפן קדם ד'; daſ. 18, 19 überſetzt Onk. ſo das מול האלהים, weshalb Jer. keinen Grund zu einer Note hat; 10, 21 וימש חשך: Onk. בחר דיעדי קביל ליליא, Jer. ויהון ממשמשין בחשוכא; 16, 7 O. ונחנא מה: Jer. erklärend מה אנן חשיבין desgl. Jon. 21, 14 Jeruſch. erklärend ויקאי ומשמש קדמוי. 22, 12 O. ייתי סהדין Jer. andere halach. Auffaſſung ייתי ליה מן אברוי, Jon. verbindet beides. — Levit. 20, 13 דמהם בם: Onk. קטלא חייבין, Jer. urgirend אידמיהון בראשהון. 24, 20. Onkel. חבר חלף חבר, was leicht als der Halacha gerade entgegengeſetzt betrachtet werden könnte; Jeruſch. dagegen nach ſeiner Manier die kurze Gloſſe חבר תשלומי וכו'. — Numeri 16, 1: ויקח: Onk. überſetzt dem Sinne gemäß ואתפליג, dies urgirt Jer., der wörtlich ונסב gibt und als Object dazu עצה, dann erſt das ſinngemäße ופלג beifügt. 16, 22 אלהי הרוחת: Jer. urgirt die zu wenig ſorgfältige Ueberſetzung des Onkelos und gibt אלהא דשליט בנשמת וכו'[9]); 32, 3 vgl. Oheb-Ger 67: die Stelle aus Jeruſch. iſt fälſchlich in Onkel. verſetzt, cf. Talm. Berachot 8a. Toſafot. — Deuteron. 8, 1 erläuternder Zuſatz בריזין כפורזלא. 32, 37 אי אלהימו: Onk. ויימר אן דחלתהון וכו', ſo Raſchi; Jer. ואמר עתידין אומיא למימר הן הוא אלהא דישראל, ſo Raſchbam; Jon. ויימר סנאה וכו', vgl. Ebn-Eſra.

An manchen Stellen, wo Onkelos aus ſcrupulöſer Scheu, die Anthropomorphismen in der Schrift zu beſeitigen, den Sinn der Worte verdunkelt oder ganz untergehen läßt, läßt Jeruſchalmi in möglichſt

9) Daſ. 23, 15 איקרה faßt Jeruſch. wie איקרך auf: ואנא במסרי איקר יתך, Onk. wörtl., desgl. Jonath.

wortgetreuer Ueberſetzung den Text wieder durchſichtig werden. Hierher gehören außer manchen ſchon früher erwähnten Stellen: Geneſis 6, 6 וינחם ה׳-ויתעצב אל לבו, Onkel. ותב במימריה läßt den Namen Gottes dabei aus und paraphraſirt weitläufig תוקפיהון למחבר ואמר במימריה כרעותיה, Jer. nähert ſich wieder dem Texte: והוה תהי מן קדם ה׳-ואמר ועדיין עם לביה, Jonath. hat die erſte Hälfte wie Onk., die zweite wie Jer.; 22, 8 יראה לו, Onk. קדם ה׳ גלי ליה, Jer. dem Sinne gemäß מימריה דה׳ יזדמן ליה; Exod. 20, 21 Onkel. umſchreibt בכל אתר די דתידכרו ית שמי קדישא אשרי שכינתי תמן וכו׳, Jer. faſt wörtlich מימרי וכו׳; 33, 23 allegoriſirt Onk., um die Anthropomorphie zu vermeiden, Jer. hat zwei Erklärungen, erſt die wörtliche ואטיל ית ידי dann die hagadiſche Deutung, Jon. nur die letztere. Aehnlich auch Num. 11, 12, wo Onk., um die Decenzform zu wahren, umſchreibt האב אנא-אם בני אנן, Jeruſch. gerade den Text urgirt: האנא עבריה-אין אנא ילידת יתהון; 16, 15 אל תפן iſt im Onkel. umgedeutet in לא תקבל ברעוא, Jer. nach dem Wortſinne לא תסתכל, ebenſo Jon.

b. Onkelos aramäiſirt zuweilen das hebr. Wort des Originals und Jeruſch. vermerkt alsdann in der Gloſſe die aram. Ueberſetzung: Gen. 8, 22 O. וקורא וחומא, Jer. וצינתא ושורבא; 34, 12 O. מוהרין, Jer. פורן וכתובתא (vgl. Exod. 22, 15, wo Onk. מהר יסהרנה durch קיימא יקימינה gibt, Jer. מפרנא יפרן); 41, 2 O. באחוא, Jer. בגומא. 50, 26 O. בגלוסקמא Jer. וחנטו ... בארונא. Exod. 9, 10 ובסימו ... Onkel. אבעבועין, Jer. שלבוקין. 39, 9 O. וזרתא, Jer. פשח. Lev. 1, 15 O. ויטלוק, Jer. ויעום. ib. 18, 21 O. תחיל, Jer. תפסון, desgl. an den Parallelſtellen.

c. Umgekehrt gibt Jeruſch. manchmal einem an das Hebräiſche anklingenden Ausdruck den Vorzug; und dies meiſt in ſolchen Fällen, wo ſich annehmen läßt, das betreffende hebr. Wort ſei in der paläſtinenſiſchen Volksſprache gebräuchlicher geweſen, als das aramäiſche. Wir heben aus den oben S. 140 f. angeführten Stellen hervor Gen. 22, 24 O. ולחינתיה (ſo das echt aram. Wort in Daniel), Jer. ופלקתיה. Exod. 16, 14 O. כגלידא, Jer. ככפורא. Levit. 19, 10 O. ונחרא, Jer. ופרט. Num. 15, 38 O. כרוספדין, Jer. ציציא.

d. Im Gebrauche aram. Wörter ſelbſt finden ſich conſequent durchgeführte Unterſchiede zwiſchen Onk. und Jeruſch. Gen. 3, 7 O. זרזין, Jer. איצטלון; 15, 10 O. ופליג, Jer. ופסנ; 18, 16 וישקיפו Onkelos ואסתכיאו, Jer. ואדיקו (vgl. 26, 8; Exod. 14, 24; Deut. 26, 15 und a. a. O.); שלך überſetzt Jer. regelmäßig durch טלק, Onk. durch רמי; ראה durch חמא, Onk. חוא; ילד Onk. רביא oder עולימא, Jer. טליא; Gen. 30, 27 נחשתי Onk. נסתי, Jer. אטיירית, desgl. 44, 16. Beſon-

ders scharf tritt die Verschiedenheit im Gebrauche mancher Substantiva hervor Exod. 25—28 und 35—40 bei Bezeichnung der Materialien zum Zelttempel und dessen Geräthschaften. Jonathan stimmt hier meist mit Jerusch. überein, was dafür spricht, daß die von Onk. gebrauchten Bezeichnungen den Palästinensern weniger verständlich waren. Wir verweisen übrigens hier noch auf die bei Darstellung der Jonathan'schen Paraphrase angemerkten Eigenthümlichkeiten des paläst. Dialektes.

Es lassen sich aber nicht alle Glossen des Jerusch. unter bestimmte Rubriken bringen. Bemerken wir nur noch, daß Jerusch. da, wo er an die Onkelos'sche Version eine Hagada knüpft, nicht immer zugleich an Onk. seine Kritik übt, und bei solchen Gelegenheiten sogar, was freilich höchst selten ist, einen Ausdruck des Onkel. braucht, den er an anderen Stellen verwirft. Auffallend ist, daß Jeruschalmi eine einmal gemachte Note an Parallelstellen wohl häufig, aber nicht immer wiederholt; auch ist hervorzuheben, daß sich zuweilen eine Glosse zu einer Stelle eines späteren Abschnittes findet, die füglich an der analogen früheren hätte bemerkt sein müssen, so Levit. 24, 20 תבר תשלומי וכו׳, während Exod. 21, 24 diese Bemerkung fehlt. Dies findet seine Erklärung, wenn man auf die wahrscheinliche Entstehung dieser Noten eingeht. Der Verfasser des Jerusch. hat, wie dargethan wurde, das Targum Onkel. (und höchst wahrscheinlich für seine Vorträge) benutzt. Nun war aber der palästinens. Dialekt in mancher Beziehung von der Sprache des Onkel. abweichend. Unbedeutende Abweichungen, wie variirende Vocale, Verbalformen, Suffixa ꝛc. waren nicht nöthig zu vermerken, weil die Formen des Onk. für den Palästinenser nicht gerade unverständlich sein mochten, oder auch während des Vortrages vom Methurgeman geändert wurden. Bedeutendere Abweichungen in Dialekt und Ausdruck und neben diesen verschiedene Auffassung des Bibeltextes vermerkte der palästinensische Targumist, um bei seinem Vortrage seinen Glossen gemäß zu übersetzen. An Parallelstellen aber hielt er es nicht immer für nöthig, seine Bemerkung zu wiederholen: er konnte seinem Gedächtnisse trauen, oder wenn seine Arbeit für Leser berechnet war, von einem aufmerksamen Leser erwarten, daß er auf eine einmal gemachte Bemerkung an ähnlichen Stellen Rücksicht nehmen werde. Da diese Glossen endlich wohl eine allmälige, wenn auch von demselben Verfasser herrührende und zum Theil zufällige Entstehung hatten, so kann es nicht auffallen, daß manche Glosse sich in einem der letzten Bücher des Pentat. findet, während sie in den ersten nicht steht. Uebrigens fehlen in unseren Ausgaben an manchen Parallelstellen Glossen, welche ältere Autoren in ihren Codices hatten (vgl. Methurgeman s. v.

רעה, wo zu Exod. 6, 8 und ib. s. v. סיחן, wo auch zu Gen. 4, 15 Noten des Jerusch. citirt sind)[1]. Daß Jerusch. trotz seiner genauen Beziehung auf Onkel. nicht (wie jetzt dem Jonathan) diesem beigesetzt wurde, kann nicht auffallen, da seine hagadistische Tendenz dem Onk. fremd ist; erklärlich ist aber, daß er in den Bibl. rabb., die mit dem Targ. Onk. versehen sind, besonders gedruckt ist.

Steht nun fest, daß Jerusch. ursprünglich nicht vollständig war, so erscheint die Ueberarbeitung und Vervollständigung desselben durch den Verfasser des Jonath. vollkommen erklärlich und berechtigt. Jer. konnte nur eine mangelhafte Aushülfe beim Gebrauche des Onkel. für die Verschiedenheiten im paläst inensischen Dialekte und dem des Chaldäers sein. Was war also natürlicher, als ein vollständiges Targum abzufassen, welches stereotype Abweichungen auch regelmäßig wiederholte! Auch hatte nicht jede Glosse des Jerusch. ihre volle Berechtigung: eine Ueberarbeitung konnte kritisch verfahren, konnte nach eigener Einsicht annehmen und verwerfen. Jonath. hat dies gethan; seine Paraphrase umfaßt den ganzen Pentateuch; er hat hierbei die Winke des Jerusch. verstanden und nach dessen Emendationen, so er sie für berechtigt hielt, übersetzt und dieselben auch an solchen Stellen wiederholt, wo Jerusch. es nicht gethan, obwohl große Consequenz nicht immer Sache Jonathan's ist. Daß er auch die Hagada des Jer. aufgenommen, sie für die Oekonomie seines Werkes passend eingerichtet und mit Benutzung anderer Midraschquellen vielfach bereichert hat, ist bereits dargethan worden.

Wir glauben so in dieser Darstellung hinreichend den Gesichtspunkt gezeigt zu haben, von welchem aus das gegenseitige Verhältniß der Targumim Onkelos, Jeruschalmi und Jonathan zu einander betrachtet werden muß. Der hier gestattete Raum erlaubt nicht, durch mehr als die oben angeführten Beispiele Beweise für die Richtigkeit unserer Ansicht zu geben; es muß uns genügen, in diesen wenigen Notizen manchen Beitrag zum Verständniß des Jerusch. geliefert zu haben.

H. Seligsohn. J. Traub.

1) Unsere Ausgaben haben überhaupt nicht immer die Glosse des Jer. an der rechten Stelle; so gehört Num. 11, 8 כששין בדבש offenbar zu Exod. 10, 31.

# Recensionen und Anzeigen.

**Maimonides' „Führer der Verirrten" im arabischen Original nebst französ. Uebersetzung und Anmerkungen von S. Munk; besprochen von Dr. B. Beer. Zweiter Artikel. (Den ersten Artikel s. d. Monatsschr. 1856. S. 422 ff.)**

(Schluß.)

C. 10. הגיע חכמה ממנו (wie להגיע) ar. איצאל עלם מנה, Munk (p. 57), als wenn ידיעה stände: „ayant voulu faire venir de lui la connaissance"; denn hier ist nicht von Weisheit, sondern von dem Wissen über Gott die Rede.

Daselbst עניין הנבואה והכבוד. Das Wort הכבוד (ar. אלתשריף) übers. Munk (p. 58) anoblissement. Vielleicht wäre treffender élévation, wie Charisi רוממות, wenn man es bei dem Buxtorf'schen gloria oder dem Fürstenthal'schen „Herrlichkeit (Gottes)" nicht belassen will.

Das. Da Maim. hier zuerst die שכינה als אור נברא (erschaffenes Licht) darstellt, so verweist Munk in einer Anm. auf das, was c. 64 des Mehreren darüber gesagt wird. Dort erläutert M., daß diese Auffassung eigentlich von den Karäern herrühre und namentlich Abu-Ali (Jepheth) in seinem Comm. zu Exod. 19, 20 die Ansicht aufstelle, daß unter וירד ה' ein erschaffener und begränzter Gegenstand verstanden werde, dessen örtliche Gegenwart auf dem Gipfel des Berges anzunehmen sei. — Maimonides hätte jedoch, sollte man glauben, nach seiner rein geistigen Auffassung des ירידה ועליה solcher Auskunftsmittel nicht bedurft und es waren dies wohl nur Concessionen, die er seiner Zeit machte. Der talmudische Begriff der שכינה, die unsichtbar auf Israel, auf den Propheten und höher begabten Männern ruhte, die sich nie in den irdischen Raum herabließ u. s. w., war unstreitig geistvoller und rationaler. —

C. 11. היותו בלתי משתנה כלל. Munk (pag. 59): „qu'il ne peut pas changer du tout" in passivem Sinne, soviel wie qu'il ne peut pas subir un changement, was wir für deutsche Leser bemerken wollen.

Das. bemerkt Munk, daß die Ausdrücke הוות (ar. כון) und נפסדות (ar. פסאד) peripatetische Bezeichnungen seien, dem griech. γένεσις und φθορά entsprechend.

Das. המתמיד הקיים על סבוב הארץ ר"ל חללתה רומו לעניינים ההוים בחללה. So in allen Ausgaben bei Tibbon und so übersetzen Buxtorf und Fürstenthal (חלל = concavitas, Höhlung). Dahingegen

hat die Edit. von 1480 רומו לעניינים ההוים (ihren Umlauf) חלילותה בה חלילה. So erklären es auch Caspi und Efodi. Charisi umſchreibt die Stelle, doch iſt auch bei ihm von keiner „Höhlung" die Rede. — Munk (p. 60) weiſt nach, daß Maim. hier das arab. Wort חד in doppelter Bedeutung (als Haupt- und Nebenwort) gleichſam als Wortſpiel angewendet habe. Die Stelle ſei alſo zu überſetzen: „er iſt immerwährend und beſtändig über die Umkreiſung der Erde, d. h. ihren Umlauf (arab. דורה, franzöſ. tour), anſpielend auf die Dinge, welche im Laufe der Zeit (arab. דור, franz. tour à tour) entſtehen." Wir möchten hinzufügen, das erſte חלילה bezeichne das „nach und nach" im Raume und das zweite „nach und nach" in der Zeit. —

C. 12. Warum Maim. bei dem Homonym קימה nicht, wie bei anderen Homonymen, von deſſen Urbedeutung, ſondern überhaupt „von deſſen Bedeutungen" ſpricht, beantwortet Munk (p. 61) — nicht wie Efodi und Abrab., dahingegen wie ſchon Fürſtenthal — dahin, weil hier nicht auf die Urbedeutung „aufſtehen, ſich erheben", ſondern auf eine ſeiner anderen Bedeutungen „ſtehen bleiben" Bezug genommen werden ſollte. Schemtob's Befremden, daß Maim. hierbei keinen entſprechenden Vers aus dem Pentat. citirt, ſondern auf Eſth. 5, 9 herabgeht, wird dadurch beſeitigt, weil eben letztere Stelle ולא קם ולא יו auch im Sinne von „ſtehen bleiben" genommen werden könne, was bei den von Schemtob vorgeſchlagenen Stellen nicht der Fall ſei. — Munk bemerkt ferner, daß die Leſeart bei Tibbon ואחד מעניני הקימה nicht richtig ſei, es müſſe heißen ואחד מעניניו הקימה, das einen andern Sinn gebe. — Dieſe letztere Leſeart befindet ſich auch wirklich in der Edit. von 1480 und in der Edit. von Sabionetta 1553. —

Daſ. Maim. eine Stelle aus dem Tract. Chagiga citirend: אין למעלה לא ישיבה ולא עמידה. Munk nimmt (p. 62) Veranlaſſung hierbei zu bemerken, daß Maim. die auf den Grund der ausgeſprochenen Meinung Raſchi's in den Talmud-Editionen weggelaſſenen Worte ולא עמידה vor ſich gehabt haben müſſe. — Dem iſt hinzuzufügen, daß Maim. auch im Miſchna-Commentar Abſchn. Chelek und in Jad Chaſaka, h. Jeſode hathora I, 11, wo er die gedachte Talmudſtelle ganz anführt, die Worte ולא עמידה hat. Dahingegen läßt er die Worte ולא תחרות weg. Der Unterſchied zwiſchen beiden Leſearten liegt alſo tiefer. Maim. nach ſeiner ſublimirenden Anſchauung bezieht jene Stelle auf Gott ſelbſt, da brauchte es nicht zu heißen ולא תחרות; wie könnte man darauf kommen in einem einigen Weſen ſich auch nur entfernterweiſe einen Streit vorſtellen zu wollen? Aber wohl ולא עמידה, um

anſcheinende Anthropomorphismen zu beſeitigen. — Raſchi und die anderen Commentatoren hingegen, die überhaupt den Vorſtellungen von Engelweſen mehr Eingang ließen, bezogen jene Stelle auf die Engel, wie es dort dem Zuſammenhange nach auch zu ſein ſcheint. Da kann es wohl heißen ולא תחרות, nicht aber ולא עמידה, da Jeſ. 6, 2 ausdrücklich geſagt iſt ושרפים עומדים וכו׳. — In den Stellen Bereſch. r. c. 65, Midr. Ruth ad init. und Schochar tob zu Pſ. 1, wo von Engeln die Rede iſt, heißt es eben auch nur וכי יש ישיבה למעלה? —

Zu c. 14 bemerkt Munk (p. 64), daß es dem arab. Orig. entſprechend in der Tibbon'ſchen Ueberſ. heißen müſſe: שם אדה״ר נגזר, כמו שבא בכתוב נגזר מן אדמה. In allen Editionen fehle aber das erſte נגזר, welches überhaupt ausſagen ſoll, daß Adam ein abgeleitetes Nomen ſei. — In der Edit. von 1480 ſteht jedoch das erſtere נגזר, der Fehler rührt alſo nicht von dem Ueberſetzer her.

C. 15 muß es bei Tibb. heißen: ומבואר הוא שמאמרי הֲנָה עליו וכו׳. Die Worte נצב ה׳ zwiſchen הנה und עליו ſind falſch. Die gekünſtelten Erklärungen der Commentatoren, welche hier ein Citat des betreffenden Bibelverſes zu finden glaubten, ſchwinden in Nichts. Der Sinn iſt folgender: „Es iſt klar, daß wenn ich hier ſage (שמאמרי הנה) über ſie (d. h. über die Leiter) u. ſ. w.“ — So will es das arab. Orig., ſo ſteht es in der Edition von 1480 und ſo erklären es Scheier und Munk. —

C. 16. Nach אבן קשה fehlen in der Tibbon'ſchen Ueberſ. die Worte כצור החלמיש (arab. כאלצואן).

C. 17. Maim. nach Tibb. Ueberſ.: ואין זה אצל בעלי התורה לבד. Chariſi ſogar: חכמי תורתינו. Munk (p. 68) bemerkt jedoch, daß der Autor hier unter dem ar. אהל אלשריעה die Gelehrten aller religiöſen Secten verſtehe.

Daſ. Zu den Worten Maim.'s, „daß Plato und ſeine Vorgänger die Materie das Weibliche und die Form das Männliche genannt“, bemerkt Munk, daß dieſe bei den Neuplatonikern und Gnoſtikern vorkommenden Benennungen eigentlich bei Plato ſelbſt ſich nicht finden. Letzterer gebrauche zur Bezeichnung der Materie blos u. A. die Ausdrücke „Amme“, „Mutter“ u. ſ. w. und ſtelle die Form, d. h. das intelligente Princip, als „Vater“ dar. Dahingegen ſchreibe Ibn Roſchd (in ſeinem Auszuge des Organon) jene Bezeichnungen dem Plato zu.

Zur Erläuterung fügen wir hinzu, daß überhaupt der Ausdruck „Materie“ dem Plato erſt von Ariſtoteles und Späteren geliehen wurde, um das „Sinnliche“ als Gegenſatz der „Idee“, des nach Plato wahrhaft Seienden, zu bezeichnen. Hierbei unterſcheidet Plato dreierlei:

„das Werdende"; „das worin es wird" und „das wodurch es wird". Das worin es wird, gleichſam „das Empfangende", nennt er „die Mutter", das wodurch es wird „den Vater", und das Werdende ſelbſt „das Kind" (vgl. Tim. 50c). —

Unter den „Vorgängern Plato's" verſteht Maimon. hier vielleicht den Empedocles, der auch einen Dualismus unter den Elementen, ein thätiges (alſo männliches) und ein paſſives (alſo weibliches) annahm. — Fürſtenthal begeht hier einen Anachronismus, indem er die ſtoiſche Schule vor Plato ſetzt.

C. 19. Der von Maim. hier citirte, aber in der Wirklichkeit ſich gar nicht vorfindende Bibelvers לאחד העומר מלא iſt auch in den ar. Handſchriften ſo enthalten. Munk glaubt daher (pag. 73), daß dieſer Fehler vom Autor ſelbſt herrühre. In dem folg. Cap. iſt das Wort התיכה ebenfalls ein ſolches Citat, welches ſich jedoch in der Ed. von 1480 nicht vorfindet. — Caspi macht bei dieſer Gelegenheit die Bemerkung, daß man ſo eminenten Autoren wie Maimonides u. ſ. w. nicht zumuthen könne, in ihren Geiſtesarbeiten ſich zu unterbrechen, um ein Bibelexemplar herbeizuholen und den Text nachzuſchlagen. — Wir vermögen jedoch dieſe Anſicht nicht zu theilen! —

C. 20. ויתרון החלק, arab. וופור אלחט, Charifi ויתרון הגדולה, Munk: „dignité".

C. 21. Nach עבר, ענייני הראשון ſteht im arab. Orig. הו במעני אלעבור פי אלערבי („daſſelbe wie das Zeitwort אלעבור im Arabiſchen"), welches beide hebr. Ueberſetzer wegließen. — Weiter heißt es bei Tib. in allen gewöhnlichen Ausgaben: ועיקר הנחתו הראשונה; in der Ed. von 1480 ſteht jedoch blos ועיקר הנחתו. Das ar. Or. hat ומחאלה אלאול; Abrab. lieſt dem Originale entſprechender ורמיונו הראשון, Charifi überſetzt וכפי הענין הראשון. — Die Differenz in der Bedeutung dieſer mannigfachen Auffaſſung hat bereits Scheier beſprochen.

Daſ. Tibb.: למי שיחטיא כוונה א'. Ar. למן סכטי קצרא מא.

Munk glaubt (p. 76), Tibbon habe für תכטי (überſchreiten, d. h. das Ziel) geleſen תכטא (das Ziel verfehlen), daher ſeine Ueberſetzung. — Indeſſen überſ. Charifi ebenfalls in letzterem Sinne למי שיעזוב מקום.

Daſ. erkennt Munk, wie ſchon Fürſtenthal, in den Worten Maim., „daß unſre Lehrer das Wort פנים in Exod. 34, 6 auf Gott beziehen", die Stelle Roſch haſchana 17b: מלמד שנתעטף כשליח צבור. Weil die Stelle buchſtäblich genommen anthropomorphiſtiſch iſt, fügt Maim. die Worte hinzu וזכרו זה בכלל הגדות; nicht aber aus dem Grunde, den M. Landau in einer Gloſſe zu Abraban. Comm. glaubt, weil die von

Maimonides angedeutete Stelle angeblich nur in einem Midraſch ſich befinde!

Daſelbſt Munk: „haggadôth (ou explications allégoriques)“. Dieſe Erklärung dürfte den Begriff der הגדות bei Weitem nicht erſchöpfen. Vielleicht entſprechender: sentences et explications melées de légendes, wie ſchon ähnlich pag. 15 Note 1 דרשות „des interprétations allégoriques et des légendes“ genannt ſind.

Daſ. Ueber das grammaticaliſch Gezwungene in der Erklärung Maimon. des ויעבור ה' על פניו „Gott führte ihn von der Anſchauung des göttlichen Antlitzes (d. i. der transcendenten Erkenntniß) weg oder zog ihn davon ab“, worüber ſchon Abrabanel ſich ausſpricht, nimmt Munk keinen Anlaß etwas zu bemerken.

Daſ. Tibb.: תשחבש השגתו או ימות. Für ימות (bei Tibb. und Charisi) hat das ar. Orig. יהלך. Munk glaubt mit Recht (pag. 77), daß dieſes Zeitwort ſich nicht auf den Forſcher beziehe, daher nicht „ſterben“ bedeute, ſondern auf die Faſſungskraft (השגתו), mithin „ſich verlieren“ oder „ſchwinden“ zu überſetzen ſei. — Dieſe Meinung iſt um ſo gegründeter, als Maim. auf c. 32 hinweiſt, wo von Denjenigen die Rede iſt, welche wie Eliſcha Acher über ihre Faſſungskraft hinaus ſtreben wollen und dadurch in Gefahr gerathen, falſche Begriffe zu erlangen oder ihre Vernunft zu verlieren.

Fürſtenthal wollte das ימותו auf die אצילי בני ישראל Exod. 24, 11 bezogen wiſſen, welche Maim. c. 5, in Uebereinſtimmung mit einer Hagada, bei Tabehra verbrannt werden läßt. —

Daſ. In Bezug auf das Verfahren des Onkelos bei anſcheinenden Anthropomorphismen ſagt Maim. nach Tibb. יחשבהו בחסרון המצטרף, Charisi deutlicher: בהסירו המיותם; das ar. Orig. hat בחרף אלמצאף, Munk (p. 78): „par l'omission de l'annexe“, d. h. er nimmt an, als wäre in der heil. Schrift ein Wort weggelaſſen (z. B. כבוד, aram. יקרא), worauf ſodann das darauf folgende Wort (z. B. der Name Gottes) bezogen wird, als ſtünde Letzteres im Genitiv.

Daſ. המעמד הגדול ההוא (die Geſetzgebung auf Sinai), arabiſch אלמקאם אלעטים; Munk (p. 79): „cette scène imposante“. Für deutſche Leſer etwas zu profanirend. Warum nicht lieber cette position oder situation eminente?

Daſ. ſogleich darauf bei Tibb. וההשתדלות. Munk (pag. 80): „tous les efforts“. Mit Recht hält M. hier die Tibbon'ſche Ueberſ. (nach dem arab. ואלרום) gegen Falquera und Charisi, die ואלחם leſen und ההרגש oder וההשתכלות überſetzen, aufrecht.

Daſ. Ueber das קול נברא des Maim. iſt Spinoza tract. theol.

pol. c. 1 zu vergleichen. Narboni hat bei dieſer Stelle die merkwürdige Aeußerung, daß Maim. eine unbedingt geiſtige Offenbarung angenommen haben würde, wenn nicht Num. 7, 89 dagegen wäre. Munk hat hier nichts bemerkt.

C. 22. In Bezug auf das Homonym בא ſagt Maim. nach Tib. והושאל זה השם לסבוא העניין, das nicht ganz verſtändlich iſt. Chariſi: לביאת דבר, das ar. Or. לחלול אלאמר und Munk (p. 81) „l'arrivée d'une chose".

Daſ. Tibb. לקצת ההעדרים. Munk bemerkt hierbei, daß der im Arab. für העדר hier gebrauchte Ausdruck (לאעד אם מא) dem ariſtoteliſchen στέρησις, privatio, entſpreche. — Maim. will demnach ſagen, daß in der citirten Stelle Hiob 30, 26 das Uebel (רע) und die Finſterniß (אופל) eine völlige Verneinung oder ein Nichtſein des Gegenſatzes ausdrücken ſollen.

Daſ. יבא דברו כלומר קיום יעודו. Munk (p. 82) lieſt hier mit einigen arab. Handſchr. nicht אי ſondern או חבאת; das כלומר wäre ſonach unrichtig und es müßte heißen או קיום יעורו. — Die Tibbon'ſche Leſeart (die auch Chariſi hat) ſcheint aber entſprechender. Das קיום יעודו iſt eine Erläuterung deſſen, was unter dem vieldeutigen דברו verſtanden werden ſoll.

Dahingegen hat Munk am Schluſſe dieſes Cap. Recht, daß die Leſeart bei Tibb. מדברים לישראל, als wenn אלמכאטבין ſtünde, dem Sinne Maim.'s nicht entſpricht. Es bezieht ſich auf den Prophet Zacharias, der zu Iſrael ſpricht, muß alſo heißen מדבר לישראל, arab. כמאטב. Chariſi überſ. והדבור הוא לישראל.

C. 23. Bei dem Homonym יצא heißt es bei Tibb.: כי יצא דבר הטלכה על כל הנשים ר"ל עבור המצוה; Chariſi hat: קיום מצות המלך; arab. נפוד אלאמר. — Munk (pag. 82) bemerkt hier mit Recht, daß beide Ueberſetzer das arabiſche אמר in der Bedeutung von Gebot מצוה genommen haben, während es einfach „Sache, Angelegenheit" (wie zuweilen das hebr. דבר) bedeute. Maimon. wollte alſo nicht ſagen, daß der Sinn jenes Verſes ſei, „der Befehl (das königl. Wort) in Betreff der Königin werde ſich verbreiten", ſondern „das Betragen der Königin werde bekannt werden", wie auch Raſchi und andere Comment. dieſen Vers erklären. — Wir fügen zur Bekräftigung dieſer Anſicht hinzu, daß eben wohl darum der ſpätere Vers Eſther 7, 8 הדבר יצא מפי המלך von Maim. früher angeführt wird, als jener Vers 1, 17. Maim. wollte erſt ein Beiſpiel bringen, daß da wo דבר Wort bedeute (welches ihm wegen der Beziehung auf Gott die Hauptſache iſt) יצא

metaphoriſch zu nehmen ſei; das דבר המלכה 1, 17 heißt eben nicht Wort (oder Befehl), ſondern „Betragen", „Benehmen", er mußte alſo erſt aus einem ſpäteren Verſe beweiſen, wo דבר unbeſtreitbar „Wort" heißt, daß יצא metaphoriſch ſei, ſodann geht er auf andere Bedeutungen von דבר über und kommt auf 1, 17. —

Daſ. ואין לו דבור (von Gott iſt die Rede). Nach dem Ar. ſollte es blos heißen ואין דבר, ſo auch die Edit. von 1480. — Der leiſe Unterſchied liegt wohl darin, daß nach erſterer Leſeart der Sinn iſt, „bei ihm (Gott) iſt kein Sprechen", nach letzterer Leſeart aber „Gott bedarf nicht des Sprechens" (um ſeinen Willen kundzugeben).

C. 24. Munk überſetzt hier (p. 84) wie auch ſonſt mehrmals בעל חיים, arab. אלחיואן, durch „animal". — Wäre nicht être vivant entſprechender?

Daſ. Tibbon: כלומר שהיא השאלה למה שאינו גוף, אם להתפשט העניין. Munk glaubt (pag. 85) להתפשט הדבור wäre richtiger, da das ar. אלאמר im engeren Sinne „Wort", „Befehl" zu nehmen ſei. — Doch läßt ſich hier auch אלאמר im weiteren Sinne, welches העניין wiedergibt, rechtfertigen, da es ſich überhaupt auf die Ausbreitung des göttlichen Wirkens bezieht.

Daſ. das arab. Origin.: אלדי מתאלה פי אלחיואן, wie in allen correcten Ausgaben bei Tibbon: אשר רומה לו בבעלי חיים. — Neuere Ausgaben haben fehlerhaft בבלתי בעלי חיים, wie auch Fürſtenthal überſetzt. —

C. 25. Im Anfang dieſes Capitels ſind die Leſearten verſchieden. Die Edition von 1480 hat (abweichend von allen ſpäteren) folgendermaßen: שכן, ידוע כי עניין זאת המלה הוא התמדת העומד במקום אחד במקום ההוא, כי באריכת עמידת ב"ח במקום כולל או מיוחד und ferner wie in allen gewöhnlichen Editionen. —

Es befinden ſich alſo in dieſer alten Ausgabe die Worte במקום ההוא, die auch im arab. Orig. ſtehen und deren Mangel in der hebr. Ueberſ. Munk (pag. 86) beklagt. — Dahingegen fehlt in gedachter Ausgabe der Satz: התמדת העומד במקום אחד, והוא שכן באלני מטרא, ויהי בשכון ישראל, והו הירוע המפורסם ועניין השכינה במקום הוא. Uns ſcheint die Leſeart der alten Edition einfacher; die Citation der nur gedachten beiden Bibelverſe wird ohnehin ſpäter noch einmal wiederholt (wo ſie jedoch im arab. Text und bei Munk weggelaſſen ſind). — An den Worten הוא הירוע המפורסם findet Abrab. ohnehin Anſtoß. —

Noch bemerkt Munk zu dieſem Cap. (pag. 87), daß Tibbon den Sinn des Originals nicht ganz richtig wiedergegeben, wenn er überſetzt: להתמדת שכינתו או השגחתו באיזה מקום שהתמידה בו השכינה או לכל

דבר שהתמידה בו השגחה. Maimon. wolle ſagen, daß das Wort שכן bei Gott angewendet werde, um die Permanenz der göttlichen Majeſtät oder Vorſehung in irgend einem Raume oder bei irgend einem Individuum auszudrücken. Das Wort השכינה in obigem Satze ſei daher mindeſtens überflüſſig und anſtatt לכל דבר müſſe es heißen בכל דבר.

C. 26. Tibb.: שהתנועה הצריך אליה החסרון, arab. אלאפתקאר, alſo חסרון hier im Sinne von „Bedürfniß", Munk: „besoin".

Daſ. Bei der Bezugnahme Maimonides' auf den Satz, daß alles Bewegliche begränzt und theilbar ſein müſſe, weiſt Munk (p. 89) auf die betreffenden Stellen in Ariſtoteles' Schriften hin, wo von der Bewegung in Bezug auf Körper und Seele abgehandelt wird. — Tibb. nennt hier das, was eigentlich „räumlich begränzt" beſagen will und Tibb. im 2. Theile ſelbſt שעור überſetzt נשם; Chariſi überſ. richtiger גבל.

Daſ. am Schluſſe. Tibb.: המחשבות המתחילות משני הנערות. Daß המתחילות hier dem ar. Orig. אלמאבקה nicht entſpricht und zu Mißverſtändniſſen Anlaß geben kann, bemerkt ſchon Falquera; Munk überſetzt daher treffend: „de ces erreurs, préconçues depuis les années de l'enfance". —

C. 27. Auch im arab. Text und bei Munk beginnt hier ein neues Capitel, welches in der Chariſi'ſchen Ueberſ. nicht der Fall iſt. — Ueber die Entſtehung der Capitel-Eintheilung, welche nicht von Maimonides ſelbſt herrühren ſoll, wird wohl Herr Munk in dem verſprochenen Excurs noch Näheres mittheilen.

Daſ. Für כלי הארמית hat hier das arab. Original אלסריאניה. Munk: „syriaque". Letzterer (p. 91) verweiſt dabei auf ſeine Bemerkungen zu Tanchum's arab. Commentar des Habakuk. Daſelbſt (in Cahus franz. Bibelwerk t. 12) ſind mehrere Beiſpiele angeführt, daß die jüdiſch-arabiſchen Gelehrten die Sprache der Targumim häufig סריאני nannten, überhaupt zwiſchen „chaldäiſch" und „ſyriſch" nicht ſehr unterſchieden.

Daſ. Das Cit. von Onkelos zu Gen. 18, 21 lautet im arab. Text אתגלי כען ואחזי, während in allen Ed. des Moreh ואחזה ſteht und in unſeren Bibeleditionen וְאֵרְדָה.

Daſ. Tibb. auf Onkelos ſich beziehend, wörtlich nach dem Arab. זה האדון, הדא אלסיד; Chariſi זה החכם, verſtändlicher; Munk: „de ce maitre". — Abrab. glaubt jedoch, daß Maim. dem Onkelos das Prädicat Herr beilege, weil er nach Aboda ſara 11a und Gittin 56b von hoher Abkunft geweſen ſei! —

Daſ. Tibb.: והוא ספור האמת. Munk (p. 92) tadelt hier das Wort ספור, welches dem arab. והו אלצחיח nicht entſpreche; Maimon. ſpreche hier nicht von der Erzählung oder der Thatſache, ſondern er lobe das Verfahren Onkelos', „er habe das Richtige oder Wahre". — Auch lieſt Abrabanel blos והוא האמת, wie wir hinzufügen müſſen. —

C. 28. Tibbon: כל מעשה מגע. Munk (p. 94) überſetzt nach dem arab. גארחה „alle die Gliedmaßen (membres), die man zur Berührung oder Bewegung handhabt".

Daſ. Die Worte Maim.'s in Bezug auf Onkelos Ueberſ. Exod. 24, 10 (ותחות כורסי יקריה), nach Tibb.: שם כנוי רגליו שב אל הכסא, gehörten mit zu den ſchwierigſten im ganzen Moreh; Narboni ſagt, daß er ſelbſt unter den zu ſeiner Zeit ausgezeichneten Gelehrten Toledo's Keinen gefunden habe, der jene Stelle genügend zu erklären wußte. Die Commentatoren ſchwankten, ob der Ausdruck כנוי hier als Suffix zu nehmen ſei, d. h. das Pronominale des רגליו beziehe ſich auf כסא, alſo „die Füße des Throns"; oder ob כנוי hier (wie häufig) „Benennung", „Bezeichnung" bedeute, der Sinn daher ſei „רגליו ſtehe für כסא", darum überſetzt Onkelos כורסי. Abrab. verſucht eine Art Juste-milieu zwiſchen beiden Erklärungen, das ihm aber nicht ſonderlich gelingt. Munk (p. 95) weiſt aus dem arab. צמיר (welches für das hebr. כנוי im Originale ſich befindet) nach, daß die erſtere Erklärung hier die einzig richtige ſein könne.

Daſ. Schon Falquera tadelt den Tibb., daß er ממחוא עלי גסם überſetzt נסמך אל גשם und ſchlägt vor משחיה על גשם; Charisi hat blos dem Sinne nach ישב על כסא; Munk: „s'établit sur un corps", in welcher Bedeutung es auch im Koran vorkommen ſoll.

Daſ. דברים נסתרים מאוד, arab. אמור כפיה גדא, Charisi דברי נעלמים מאוד; Munk (p. 96): „des sujets très obscurs". Vielleicht entſprechender occultes, wodurch die Erläuterung am Schluſſe des Werkes ſich erledigen würde.

Daſ. bemerkt Munk (p. 97), daß es heißen müſſe התומר הראשון וַיַּחַסוּ לחשם (wie ſchon Caspi und Efodi mittheilen), nicht וַיַּחַסוּ, wie die anderen Commentatoren und Ueberſetzer glaubten, alſo „die materia prima und ihr Verhältniß zu Gott".

Daſ. Tibbon: והוא מחדשו, beſſer Charisi: והוא מחדשם מאין; arab. והו מברעהא, Munk (p. 98) richtig: „qui l'avait produite du néant".

Mit dieſem gewichtigen Abſchnitt des Moreh ſchließen wir den

gegenwärtigen Artikel; im nächſten gedenken wir über die noch intereſſanteren Bemerkungen Munk's im weiteren Verfolg des Werkes uns zu verbreiten. Dr. B. Beer.

---

**Noch ein Wort über das Buch der Jubiläen.** Von Dr. B. Beer. S. 23. Leipzig, Hunger. 1857.

Der geſchätzte Herr Verfaſſer ſucht in dieſer dem diesjährigen Januarheft dieſer Monatsſchrift als Beilage beigegebenen Broſchüre die von mir im Auguſt- und Octoberhefte v. J. erhobenen Einwürfe gegen die von ihm aufgeſtellte Meinung, das Buch der Jubiläen ſei doſithäiſch-ſamaritaniſchen Urſprungs, zu entkräften und zugleich den Nachweis zu liefern für die Unhaltbarkeit meiner Anſicht, das Buch verrathe in weſentlichen Momenten einen Anhänger des Oniastempels und habe einen Leontopolitaner zum Verfaſſer. Ich freue mich manche treffliche Bemerkung in dieſer Schrift gefunden zu haben, und ſpreche gern meine Anerkennung aus für den meinen verehrten Freund, wie allenthalben, ſo auch hier kennzeichnenden Eifer für Wahrheit und Wiſſenſchaft. Hinſichtlich des eigentlichen Differenzpunktes ſelbſt glaube ich jedoch, daß sub judice lis est. Der Herr Verf. weiſt nach, daß manche Stellen unmöglich von einem Oniaspriester gegeben ſein konnten, da ſie antibibliſch ſind. Aber derſelbe Einwurf iſt auch der doſith.-ſamarit. Auffaſſung entgegenzuſetzen: wie mochte der Verf. dieſes Buches Geſetze über Opfer anführen, die ſowohl dem maſoret. als dem ſamaritan. Pentateuch widerſprechen? Ich erinnere an das, was ich in meinem Aufſatze erwähnte: ein authentiſcher Text liegt nicht vor, wir beſitzen das B. d. Jub. nur in äthiopiſcher Ueberſetzung, und dieſe Ueberſ. ſelbſt iſt durch die Hände unwiſſender äthiopiſcher Mönche gegangen. Nur da, wo ſelbſt der unwiſſende Ueberſetzer und Abſchreiber nicht irren kann, darf vermuthet werden, wir beſitzen hier die eigentlichen Worte des Originals. Darum wurde von mir auf die Stelle Gewicht gelegt, wo es im B. d. Jub. heißt: „Jede der vier Jahreszeiten hat 12 Sabbate, und alle die verordnet ſind haben 52 Sabbate". Ein ſolches unſinniges Multiplicationsexempel kann auch die ärgſte Nachläſſigkeit ſich nicht zu Schulden kommen laſſen. — Da übrigens das B. d. Jub. nur in den Händen Weniger iſt und ein nochmaliges Eingehen auf daſſelbe vielen Leſern unwillkommen ſein dürfte, ſo glaube ich mit Recht das Urtheil Jenen anheimſtellen zu müſſen, die ſich ſpeciell mit dieſem Gegenſtande be-

faſſen*). — Nur ein Punkt, der die Controverſe weniger berührt, mag noch hervorgehoben werden. Mein gelehrter Freund urgirt den ſchon von R. L. Heller beanſtandeten Punkt, daß es Megilla 4, 9 heißt האומר ומזרעך וכו' משחקין אותו בנויפה, hingegen bei dem vorhergehenden המכנה בעריות nur משחקין אותו. Der Aufſchluß hierfür ſcheint aber ganz nahe zu liegen. Der מכנה בעריות ſpricht euphemiſtiſch, vgl. daſ. 25a תני דבי ר' יוסף קלן אביו וכו'; der Euphemismus wird häufig gebilligt, hier jedoch iſt er am unrechten Orte, darum nur משחקין. Hingegen ומזרעך לא תתן וכו' לאעברא בארמיותא iſt kein Euphemismus, aber wohl eine ganz andere ſinnentſtellende Erklärung, darum משחקין אותו בנויפה.

Frankel.

*) Mein Aufſatz über das Buch d. Jub. entſtand nur durch die Schrift des Herrn Dr. Beer. Ich ſuchte daher kurz zu ſein und unterdrückte manche ſich mir aufdringende Bemerkung, ſo, das B. d. Jub. ſei aus mehreren Beſtandtheilen zuſammengeſetzt. — Daß dieſes verfälſchte B. d. Jub. ſelbſt im Aethiopiſchen uns nicht vorliegt, ſondern wir es nur aus einer Ueberſetzung kennen, muß bei aller Werthſchätzung des deutſchen Ueberſetzers — Herrn Profeſſors Dillmann — zur größten Behutſamkeit mahnen. — Dillmann hat übrigens in der Zeitſchrift der deutſchen morgenländ. Geſellſch. 11. Band S. 162 Manches gegen meine Anſicht eingewendet, das ſchon in meinem Aufſatze (vergl. S. 383. 385 Anmerk. 7) widerlegt iſt. Auch ſagt Hieronymus nicht, „daß die Hebraei ein Buch haben, das die Griechen μικρογένεσις nennen“ (wie Dillmann daſ. anführt), ſondern: „hoc verbum (ressa) nusquam alibi in scripturis sanctis apud Hebraeos invenisse me novi, absque libro apocrypho, qui a Graecis μικρογ. appellatur“. Wenn ferner Dillmann hinzufügt, „daß man in Paläſtina vor Jeruſalems Zerſtörung in gewiſſen Kreiſen auch die LXX kannte und las, wird Dr. Frankel nicht beſtreiten“, ſo muß ich geſtehen, daß, ſo lange nicht Beweiſe hierfür gebracht werden, ich allerdings dieſe Behauptung beſtreiten werde.

## Bibliographiſches.

Der Prophet Jeſaia. Ueberſetzt und erklärt von Dr. M. Drechsler. Dritter Theil, erſte und zweite Hälfte (von K. 40 bis K. 66). Unter Benutzung von Drechsler's Nachlaß herausgegeben von F. Delitzſch und A. Hahn. Berlin. Guſtav Schlawitz. 1857.

* אשר נחמד כולל אגרות יקרות מאת חכמי זמננו בעיני האמונה והחכמה אשר אסף וקבץ המוציא לאור יצחק בלומענפעלד. מחברת שנייה. ווין תרי"ז

# Bunſen und die Miſchnalehrer.

(Zur Auffaſſung des Gottesbewußtſeins im Judenthume.)

Der gefeierte Bunſen hat es ſich in dem kürzlich erſchienenen erſten Theile ſeines inhaltreichen Werkes „Gott in der Geſchichte“ oder „der Fortſchritt des Glaubens an eine ſittliche Weltordnung“ zur Aufgabe gemacht, darzuſtellen, wie die allgemeinen Wahrheiten der Religion „Gott, ſittliche Weltordnung und deren Auffaſſung von Seiten der Menſchen“ im Laufe der Weltgeſchichte ſich entwickelt und im Chriſtenthume und deſſen Urkunden ſich geſtaltet haben. Mit redlicher Unbefangenheit ſtellt der hochbegabte Verfaſſer das hebräiſche Gottesbewußtſein an die Spitze ſeiner lebenswarmen Schilderung des höchſten geiſtigen Seins der Völker hin. Abraham, Moſes, die Propheten und Pſalmendichter des alten Bundes ſind ihm die wahren, echten Träger und Verkünder des reinſten Gottesbewußtſeins und der edelſten Menſchlichkeit, wie ſie kein anderes Volk und keine andere Zeit aufzuweiſen haben. Alle die Schmähungen und Herabſetzungen, womit hier einſeitige Zeloten und dort flache Rationaliſten den altteſtamentlichen Lehrbegriff über Gott, ewige Liebe und Humanität überhäuften, weiſ't er glänzend zurück und zeigt in beigebrachten ſprechenden Beiſpielen, ſowie in geiſtreichen Auslegungen die Unzuläſſigkeit derartiger Vorwürfe und Verkleinerungen.

Den Gegenſatz zwiſchen dem helleniſchen Gottesbewußtſein, ſelbſt in der höchſten Phaſe philoſophiſcher Ausbildung des Griechenthums, und der hebräiſchen Gottesanſchauung ſetzt Bunſen darein, daß, während die Hellenen Gott als den denkenden Geiſt auffaſſen, die Hebräer damit ſich nicht begnügen, ſondern Gott nicht blos im Verſtande, ſondern zugleich im Gewiſſen, im ſittlichen Bewußtſein und Leben feſthalten. (Vgl. u. A. S. 294 u. 318 des ged. Werkes.) —

So weit wird der gottesfürchtige und denkende Israelit den Ausführungen des edlen und überzeugungsfesten Verfassers mit Liebe und Anerkennung folgen: allein Letzterer betrachtet jene jüdische und echtsittliche Anschauung als mit dem Schlusse des alttestamentlichen Kanons und der Aufzeichnung noch mancher auf alexandrinischem Boden erwachsener Apokryphen geschlossen! Wie der Kern jenes reinen Gottesbewußtseins sich dann im Judenthume fort erhielt, das ist ihm fremd geblieben. — Sollte es sich da nicht der Mühe lohnen, auf die unverkennbaren Spuren hinzuweisen, welche jene tiefe Einschau in das Wesen Gottes und seines Verhältnisses zur Welt auch in der Folgezeit zurückließ? Mit Selbstbewußtsein mögen wir behaupten: wir sind nicht geringer als unsere Vorfahren! Die Grundidee der reinen Gottesverehrung und sittlichen Weltanschauung, ein Erbtheil der hebräischen Altvordern, blieb auch ihren Epigonen ungetrübt. Was durch äußere Einflüsse im Laufe der Weltbegebenheiten etwa sich ansetzte, ist als fremdartiges oder vorübergehendes Element leicht herauszufinden und ließ den alten ehrwürdigen Stamm unversehrt.

Umfassendere Darstellung der Modalität, wie biblische Religionsbegriffe und Lehrsätze im nachbiblischen Judenthume sich fortentwickelten und zum Ausdruck gelangten, uns vorbehaltend, beschränken wir uns heute auf den einen von Bunsen hingestellten Kernpunkt des Gottesbewußtseins; dies ist „Gott nicht blos deistisch als ein außer der Welt befindliches höchstes Wesen anzuerkennen, sondern ihn zugleich in uns aufzunehmen und durch bethätigende Liebe ihm uns zu nähern." Bringen wir aus dem reichverschlungenen Gewinde mischnisch-talmudischer Discussion hier nur eine Blume zur Anschauung, um zu zeigen, wie alle Lehrer des Judenthums im 1. und 2. christlichen Jahrhundert von diesem hohen Gottesbewußtsein erfüllt und durchdrungen waren.

. . . . . .

Das Grundwort der mosaischen Gotteslehre, die Einheit Gottes, hatte sich im israelitischen Volksbewußtsein, sobald dieses nur nicht durch innere Verführer und äußere Berührungen getrübt ward, längst zur lebendigsten Vergegenwärtigung erhoben und wie Alles, was im innersten Nerve des Volkes lebt, in kurzen, gleichsam allseitig improvisirten Kernworten Ausdruck verschafft. So bekundete das unter Ahab irregeleitete Volk seine überzeugungsvolle Rückkehr zur Verehrung des wahren Gottes blos durch den

einmüthigen Ruf „Jehova ist Gott“ (1. Kön. 18, 39), und der Gottesmann Elias, den tiefen Sinn des in diesen drei inhaltschweren Worten liegenden Bekenntnisses sogleich erfassend, erkannte in solchem Ausrufe den vollen Umschwung der Gesinnungen Aller. — Auf gleiche Weise gestaltete sich die Stelle Deut. 6, 4 u. f.: „Höre Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einzig“, nebst den daran geknüpften prägnanten Ermahnungen, Gott zu lieben, ihm ganz sich hinzugeben und das Wort Gottes stets im Herzen zu haben u. s. w., zum Hauptbekenntniß des väterlichen Glaubens, durch dessen Aussprechen alles Unjüdische und Heidnische, das schon in der persischen Zeit und noch mehr seit Alexander dem Großen sich wieder andrängte, von vorn herein abgewiesen wurde. Man sah in diesem Bibelabschnitte gleichsam den Inbegriff der ganzen mosaischen Lehre concentrirt, wie schon ein in der griechischen Uebersetzung der Siebenzig eingeschalteter Eingang andeutet [1]). Durch zweimal tägliches Recitiren desselben, jeden Abend nach dem Schlusse aller Tagesbeschäftigungen und jeden Morgen vor Beginn irgend eines weltlichen Thuns, glaubte man zugleich der Anforderung „Tag und Nacht in der göttlichen Lehre zu forschen“ (Jos. 1, 8) und mindestens „beim Niederlegen und Aufstehen davon zu sprechen“ (in jenem Abschnitte Deuter. 6, 7 enthalten) zu genügen. Hieran schloß sich später noch Deut. 11, 13—21, wo nächst ausführlicherer Wiederholung der in ersterer Stelle enthaltenen Ermahnungen und Vorschriften auch Verheißungen gegeben sind, die für das jüdische Volks- und Staatsleben von der höchsten Bedeutung sein mußten. Noch andere bedeutsame Schriftabschnitte kamen hinzu, ebenso Eingangs- und Schlußbenedictionen zur Anregung und Erhöhung der Andacht; theilweise von frommen Männern, die mehr dem beschaulichen Leben sich widmeten, zu eignem Gebrauche abgefaßt, theilweise dem mit dem Tempelcultus verbundenen synagogalen Gottesdienste entnommen. Die zu recitirenden Formeln und Gebetstücke hatten sich nach und nach so angehäuft, daß sie von der großen Menge, in'sbesondere von der arbeitenden Classe, kaum noch mit der erforderlichen Weihe und Sammlung gesprochen wurden. — So sehr nun die alten Lehrer der Synagoge Abkürzung der Gebete empfehlen (vergl.

1) Diese Einschaltung vor Deut. 6, 4 lautet: „Folgendes sind die Rechte und Entscheidungen, die der Herr den Kindern Israel in der Wüste nach ihrem Auszuge aus Egypten befohlen hat.“ Vgl. Frankel, über den Einfluß der palästinischen Exegese ꝛc. S. 222.

Miſchna, Brachoth IV, 4), das nur aus 5 kurzen Worten beſtehende Gebet Moſes' (Num. 12, 13) als Muſter aufſtellten (Brachoth 34a), das längere Gebet der Hanna (1. Sam. 2, 1—10) hingegen einem Tadel unterworfen (Midraſch zu Sam. Abſchn. 3, auch bei Jalkut II, 78), ſo glaubten ſie doch nicht dem Drange des Volkes, das in längeren gottesdienſtlichen Uebungen Troſt und Erhebung ſuchte und fand, hierin entgegentreten zu dürfen. Sie hielten ſich auch nicht dazu berechtigt; der von Moſes und den Propheten auf die Männer der großen Verſammlung, und von dieſen auf die Synedrialhäupter und Volkslehrer übergegangene Beruf und Auftrag, die ſorgfältige Ausübung des religiöſen Geſetzes zu überwachen und zu leiten, ermächtigte ſie nicht, das was innigreligiöſen Bedürfniſſen entſprungen im Gemüthe des Volkes fortlebte, wenn auch zuweilen nicht mit gehörigem Verſtändniß geübt, gänzlich loszulöſen. Ihre Aufgabe mußte vielmehr blos dahin gerichtet ſein, die Normen zu regeln und zu fixiren, damit Unſicherheit in der religiöſen Praxis möglichſt aufhöre und, ohne gewaltſamen Eingriff in individuale Stimmungen, Werkheiligkeit ſich vermindere und wahre Andacht befördert werde. — Die Miſchnalehrer begnügten ſich daher blos einen Minimalſatz feſtzuſtellen, der unter den zu recitiren üblich gewordenen Schriftabſchnitten und Benedictionen jedenfalls und in allen Umſtänden mit voller Geiſtesſammlung und der bewußten Abſicht, das wichtigſte religiöſe Bekenntniß abzulegen, geſprochen werden müſſe, wenn man ſeiner Pflicht genügen wolle (Miſchna, Brachoth II, 1). — Wie weit ſollte ſich aber ein ſolcher Minimalſatz erſtrecken, zu deſſen Recitirung unabläſſige Geiſtesrichtung auf den Gegenſtand zu erheiſchen ſei, während man bei anderen vielleicht eben ſo gewichtigen Abſchnitten davon abſehen könnte? Eine derartige Feſtſtellung war nicht ohne Schwierigkeiten; ſie involvirte zugleich eine Abzweigung des Nichtfundamentalen von dem Fundamentalen und konnte alſo zur Principienfrage werden. — Galten zwar die Worte Deut. 6, 4: „Höre Iſrael, der Ewige iſt unſer Gott, der Ewige iſt einzig" als Bekenntniß der Grundlehre des Moſaismus, ſo ſollte doch ein ſolches Bekenntniß mit Recitirung dieſes Verſes nicht abgeſchloſſen werden. Es war darum zu thun, das Gottesbewußtſein nicht blos durch äußeres Hinſtellen der Gottheit als einziges ewiges Weſen auszudrücken. Gottes Verbindung mit der Welt, wie wir durch unſere Geſinnungen und Handlungen, durch unſere bethätigende Liebe zu Gott uns ſelbſt ſeinem himmliſchen

Reiche unterwerfen (קבלת עול מלכות שמים), d. h. sein Reich in uns aufbauen, oder — um die Worte Bunsen's zu gebrauchen — „die Gotteserkenntniß nicht auf den Verstand zu begränzen, sondern im sittlichen Bewußtsein und Leben aufzunehmen", dies sollte jeder Israelit zugleich sich vergegenwärtigen und als wesentlichen Bestandtheil der Religion erfassen. Es wurde daher die Anforderung gestellt, mindestens den ganzen Abschnitt Deut. 6, 4—9, worin diese erhabenen Wahrheiten ausgesprochen sind, worin sie nicht blos der Nation im Allgemeinen dargestellt, sondern jedem Einzelnen in'sbesondere zu Gemüthe geführt werden, worin nicht blos auf Ausübung, sondern vielmehr auf vorgängige fromme Gesinnung und Festhaltung der Gotteslehre gedrungen wird[2]), mit der unabläßigsten Andacht und Aufmerksamkeit zu recitiren, um seiner Pflicht zu genügen (Tosifta Brachoth II, 2, auch bab. Brachoth 13b u. jer. II, 1). — Doch der Tempel ward zerstört, die Bedrängnisse nahmen überhand und selbst einen so kleinen Abschnitt stets mit aller Sorgfalt und bewußten Aufmerksamkeit zu recitiren, gebrach es den Gedrückten und Zerstreuten nun wohl häufig an der gehörigen Muße und Ruhe. Rabbi Elieser, Sohn Hyrkan's, den Zweck jenes Bekenntnisses scharf und klar erfassend, das richtige Gottesbewußtsein im Volke zu erhalten, meinte daher, es genüge, jene volle Aufmerksamkeit und Andacht auf die ersten 3 Verse des Abschnittes zu beschränken[3]). In diesen 3 Versen ist fürwahr der Inbegriff der ganzen Gotteslehre enthalten. „Gott als einziges ewiges Wesen verehren; ihn lieben mit ganzem, ungetheiltem Herzen, mit ganzer Seele, auch, wenn es gilt, seinetwegen in den Tod gehen; mit ganzem Vermögen und unter allen Schikkungen, womit er uns heimsucht (vgl. Mischna, Brachoth IX, 4); die Worte Gottes unausgesetzt im Herzen haben, hierdurch Gott innerlich anerkennen und seinen Wegen fest anhangen!"[4]) — Sein Schüler Rabbi Akiba, mit dem Principe des Meisters völlig einverstanden, glaubt aber doch in der V. 6 enthaltenen biblischen

2) Jer. Brachoth II, 1. מה בין פרק ראשון לפרק שני? הראשון ליחיד והשני לצבור, הראשון להלמד והשני למעשה.

3) Babyl. Brachoth 13a. f. Raschi daf. — Die Meinung der Tosafot ד"ה עד כאן מצות מצה wird von dem Commentator Itur Bikurim zur Tosifta ed. Wilna mit Recht zurückgewiesen, da auch Bar Kapra in der jer. Gemara die מצה auf die drei Verse erstreckt und motivirt.

4) Sifri zu Deuter. 6, 6. הן הדברים האלה על לבבך שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ודבק בדרכי.

Weisung, „diese Worte, die ich dir heute befehle, sollen in deinem Herzen sein", die Hindeutung zu finden, daß der ganze Abschnitt bis zum Schlusse von gleicher Wichtigkeit sei; denn die in den folgenden 3 Versen enthaltenen Vorschriften, „die göttliche Lehre der Jugend einzuschärfen, zu allen Zeitabschnitten und in allen Lebensverhältnissen davon zu sprechen, sie durch äußere Zeichen zu veranschaulichen", sind die wirksamsten Mittel, das echte Gottesbewußtsein stets rege zu erhalten, daher auch diese Verse mit unabgewendeter Geistessammlung zu sprechen seien.

Den Aussprüchen beider großen Lehrer lag demnach die tiefe Wahrheit zu Grunde, daß die Anerkennung Gottes als einziges höchstes Wesen, wenn auch mit aller Verstandesklarheit erfaßt, noch nicht genüge das Himmelreich in uns aufzunehmen; daß vielmehr, um dieses vollständig zu erwirken, Gott in unserm Herzen thronen, die Ueberzeugung einer sittlichen Weltregierung unser Gewissen erfüllen müsse, damit dieses uns anstachle in seinen Wegen stets zu wandeln!

Erst später, nachdem der hadrianische Verfolgungskrieg die mit den Religionsübungen häufig verbundenen äußeren Gefahren vor Augen gestellt und die heiligste Ueberzeugung des Menschen nur noch im innersten Herzensschreine eine sichere Stätte gefunden hatte, erklärte Rabbi Meir, daß die andachtvolle Recitirung des ersten Verses „Höre Israel u. s. w." genüge, wenn man nur hierbei ganz in sich schaue, d. i. das Himmelreich im Herzen aufnehme![5]) — Als ein Schüler des Rabbi Jehuda ha-Nassi, genannt „der Heilige", einst bemerkte, wie dieser trotz körperlicher Leiden in seinem Lehramte unausgesetzt thätige fromme Mann blos jenen ersten Vers ohne die darauf folgenden Sätze recitirte, fiel es ihm auf; er äußerte, „ich sehe ja nicht, wie unser Lehrer durch dieses Bekenntniß der Einheit Gottes auch das Himmelreich in sich aufnimmt, welches ja erst in den folgenden Versen ausgedrückt ist?"[6]) Man erwiederte ihm aber: „Wahrlich, in der inbrunstvollen Weise, wie unser großer Lehrer jenes Bekenntniß ablegt, die Hände über das Antlitz führt, um alle fremdartigen Gedanken fern zu halten und gleichsam die irdische Welt von sich

5) Vgl. R. Jona zu Alfasi, Brachoth II. — הַסְתֵּכֵּל (Deut. 27, 9), worauf R. Meïr seine Entscheidung stützte, ist im Sinne von „Aufmerken, Schauen" genommen.

6) B. Brachoth 13, 6. — Diese Auffassung der Worte Rab's dürfte hier entsprechend sein, obgleich nicht im Sinne Raschi's. —

abzuſchließen, bezeugt er, daß Gott ihm nicht blos ein äußerer, ſondern ganz in ihm aufgegangen ſei, und Geiſt wie Fleiſch der Herrſchaft des himmliſchen Reiches ſich völlig unterworfen haben!" —

So erfaßten unſere Lehrer das Gottesbewußtſein!

Dr. B. Beer.

---

## Ueber den Opfercultus, nach bibliſch-talmudiſcher Auffaſſung *).

Seit den älteſten Zeiten haben Bibel-Forſcher und Erklärer mit aller Sorgfalt ihre Aufmerkſamkeit dieſem Gegenſtande zugewendet; und iſt die Behandlung deſſelben, in mannigfacher und divergirender Art, ſo gründlich geſchehen und die daraus hervorgegangenen Anſchauungsweiſen ſo ſyſtematiſch geordnet, daß jede fernere Beſprechung auf dieſem Gebiete als überflüſſig angeſehen werden müßte. Andererſeits dürfte aber auch dieſer ganze Gegenſtand als הלכתא למשיהא erachtet werden, und, trotz der Gewichtigkeit ſeines theoretiſchen Inhalts, bei dem ſtark angehäuften Material, welches auf dem Gebiete jüdiſcher Wiſſenſchaft zur Bearbeitung vorliegt, als minder beachtenswerth für die Gegenwart zu betrachten ſein. Wenn wir es dennoch unternehmen, noch ein Wort über dieſen Gegenſtand zu ſprechen, ſo iſt es gerade eine praktiſche Frage, die uns dazu veranlaßt, und zwar die in neueſter Zeit rege gewordene Beſprechung über Beibehaltung oder Entfernung derjenigen Stellen in den üblichen und ſanctionirten Gebeten, die den Opfercultus betreffen. Uns iſt es daher in dem folgenden Aufſatze darum zu thun, ausgehend von der Idee, die dem moſaiſchen Opfer, im Gegenſatz zum heidniſchen, zu Grunde liegt, und anknüpfend an den Geſammt-Organismus des bibliſchen Cultus in Stiftshütte und Tempel, mit beſonderer Hervorhebung des einen bedeutſamen integrirenden Theil deſſelben bildenden Opfercultus, den einheitlichen Gedanken nachzuweiſen, welcher in Bibel und Talmud mit dem Opfercultus verbunden wird, nachzuweiſen, wie jener Gedanke mit der ideellen und formellen Auf-

*) Dürften auch manche in dieſem Aufſatze ausgeſprochene Anſichten nicht ganz getheilt werden, ſo findet ſich doch in mehreren hier niedergelegten Ideen Anregendes, das vielen Leſern nicht unwillkommen ſein wird. D. R.

faſſung der Aufgabe des Judenthums zuſammenhängt und wie die fraglichen Gebetſtücke in ſtrengſter Conſequenz aus demſelben reſultiren.

Die Idee des bibliſchen Opfers tritt in aller Schärfe, in prägnanteſter Ausprägung in der Opferung Abrahams (עקידה) auf, und es liegt in der Ausführlichkeit der heiligen Schrift über dieſe Begebenheit unverhüllt die Abſicht vor, das unterſcheidende Moment zwiſchen dem heidniſchen und bibliſchen Opfer deutlich hervorzuheben. Das Heidenthum ſah in ſeinem Opfer das Hingeben eines theuren Gegenſtandes zur Beſchwichtigung der beleidigten, leidenſchaftlich erregten Götter, oder überhaupt um ihre Gunſt zu erwerben. Die Idee des Opfers war, den Göttern dadurch Genugthuung zu gewähren oder Ergebung zu bekunden, daß der ſie erzürnende oder ihre Gunſt ſuchende Menſch ſich durch Hingebung eines Opfers einen Verluſt bereite; und es war die Wirkung des Opfers eine höhere, je ſchmerzlicher der Verluſt war, der durch daſſelbe herbeigeführt wurde, wie z. B. die martervolle Opferung eines Kindes (למלך) u. dgl. Das heidniſche Opfer entſprach ganz der Idee, welche dort von Gott und ſeinem Verhältniß zum Menſchen vorhanden war.

Die dem Abraham durch die Offenbarung gewordene höhere und reine Idee von Gott und ſeiner Beziehung zum Menſchen fand beim Abſchluß ſeiner Lebensthätigkeit ihren vollendeten Ausdruck, zugleich aber auch in opponirender Geſtalt gegen das Heidenthum [1]), wie dieſes im Weſen der Offenbarungslehre und der ſie ausdrückenden und gleichſam verkündenden Formen begründet iſt, in der Opferung oder Akeda. Denn der Herr ſprach zu Abraham, als er ſchon im Begriffe war ſeinen Sohn zu ſchlachten: „Strecke nicht deine Hand aus zu dem Knaben und thue ihm Nichts (dieſes iſt nicht der Zweck des Opfers, daran habe ich keinen Gefallen), denn nun weiß ich, daß du gottesfürchtig biſt, indem du mir nicht verweigert deinen einzigen Sohn" (1. Moſ. 22, 12). Die Beſtimmung des Opfers iſt: die Erhebung, Annäherung (קרבן) zu Gott; das Durchdrungenſein von einer echten Gottesfurcht, von dem höhern Begriff der Gottesidee, die die ernſte Bereitwilligkeit in ſich ſchließt, auch das ſchwerſte Opfer zu

1) Maimonides ſagt (Moreh p. 3. c. 29): וכבר ידעת שלשון התורה במקומות רבים שהכוונה הראשונה היתה להסיר עבודה זרה ופחות זכרה וכל הנתלה בה וגם לזכרה baſ.: Ferner א"ב כל המצות שבאו באזהרה מעבודה זרה וכל הנתלה בה וכל המביא אליה או המיחם לה הם מבואחת התועלת.

bringen, wenn es die Lehren und Pflichten, welche in dieſer Gottesidee begründet ſind, erheiſchen ſollten. Daher heißt es bald darauf (V. 13): „Und Abraham erhob ſeine Augen und ſah, und ſiehe ein Widder!“ Er erhob ſich in ſeinem Geiſte zu einer höhern und reinern An- und Einſicht von Opfer und Gottesdienſt. Der ganze Schwerpunkt dieſer neuen Erfaſſung und Erhebung liegt aber in dem Nachdrucke: „Und ſiehe ein Widder!“ Nicht im Opfer ſelbſt iſt der Zweck der frommen Verrichtung zu ſuchen, ſo daß das Opfer bedeutſamer, verdienſtlicher und wirkſamer ſei, je höher der Verluſt und je größer der Schmerz iſt, der dadurch bereitet wird, wonach das Menſchenopfer das höchſte und heiligſte wäre; nein, das Opfer iſt das Bild, das äußere Anregungsmittel zur Erzeugung frommer, opferwilliger Gedanken in der Seele und gottesfürchtiger Gefühle im Herzen. „Nachher verwickelte ſich dieſer Widder im Dickicht mit ſeinen Hörnern; dann ging Abraham und nahm den Widder und brachte ihn zum Opfer ſtatt ſeines Sohnes.“ Nachdem er über die Idee des Opfers zur Einſicht gelangt war, ſollte er inne werden, daß die Thätigkeit des Opferers durchaus erforderlich iſt, um gleichſam durch ſie der Gottesidee, von welcher er erfaßt iſt, einen entſprechenden Ausdruck zu geben und der Begeiſterung, welche dieſe Erfaſſung erzeugt, einen bleibenden Eindruck zu bereiten. Daher entzog ſich ihm der Widder, um gleichſam dadurch die That vorzubereiten, wie es bald darauf heißt: Er ging, nahm den Widder und opferte ihn. Und ſo ſollen auch die Worte „ſtatt ſeines Sohnes“ den oben bezeichneten Gegenſatz zum heidniſchen Opfer ausdrücken.

Das Opfer war demnach die höchſte, heiligſte gottesdienſtliche Verrichtung, welche zu ihrem Subſtrate die vollendete Gotteserkenntniß und Gottesverehrung in der Seele und im Herzen hatte: ein intenſives Ergriffenſein im Geiſte von der reinen Gottesidee, welches freudige, begeiſternde Gefühle der Hingebung an Gott im Gemüthe erzeugte. Die heilige Schrift bezeichnet dieſen Höhepunkt der Religioſität durch Gottesfurcht (יראת ה׳). Darum läßt ſie hier den Engel Gottes zu Abraham ſprechen: „Jetzt weiß ich, daß du ein Gottesfürchtiger biſt“ [2]).

Nachdem wir nun aus dem Capitel der Akeda die dem bibliſchen Opfer zu Grunde liegende Idee nachgewieſen haben,

2) Man vergleiche 2. M. 14, 31; 5. M. 10, 12; Spr. Sal. 1, 12 und P. 111, 10.

wollen wir uns demjenigen Punkte zuwenden, wo wir das Opfer formell und ideell, in seiner vollendeten Ausbildung, auf dem Boden der Offenbarung ausgeprägt finden; wo wir es als integrirenden Theil des biblischen Cultus, als wesentlichen, ja den Schluß bildenden Bestandtheil des Heiligthums (der Stiftshütte und des Tempels) antreffen. Ehe wir aber dahin kommen, scheint es nothwendig, über den mosaischen Cultus überhaupt, oder — was dasselbe ist — über das Heiligthum, welches der Träger desselben war, zu sprechen.

Der Mosaismus, dem es im Gegensatz zum Heidenthum darum zu thun ist, Licht und Tugend, Wahrheit und Nächstenliebe zum Gemeingute des Volkes zu machen, die Intelligenz als die feste Grundlage aller Sittlichkeit zu betrachten und die sittliche Höhe wiederum in eine lichtvolle Erkenntniß aufgipfeln zu lassen, der jeden Unterschied zwischen Priester- und Volksglauben, der jedes Mysterium, als Geheimgut einer auserwählten Kaste, von seinem Boden, ja von der gesammten Menschheit zu verbannen bemüht ist; dieser Mosaismus mußte in seinem Cultus, in seinem Heiligthume, wo der Mensch seine sittliche Heiligung erlangen sollte, wenn auch nur umrißlich, in klarer, deutlicher, anschaulicher Gestalt sein theologisches System darstellen, seine auf Grund der Offenbarung verkündete Lehre über Gott, sein Verhältniß zum Menschen und das Verhalten des Menschen zu ihm, um so den Boden zu schaffen, auf welchem das sittliche Leben in Recht und Tugend sicher entkeimen soll. Daß aber dieses die Bestimmung des Heiligthums und des Cultus überhaupt war, ist schon in den ersten Worten, welche die heilige Schrift über den Zweck desselben angibt, enthalten. „Sie sollen mir ein Heiligthum machen, damit ich wohne in ihrer Mitte“ (2. Mos. 25, 8); damit sie durch Belehrung und Beherzigung zu einem klaren Bewußtsein über mich und ihre Bezüglichkeit zu mir gelangen und so gleichsam die Gottheit in ihrem Herzen und ihrer Seele tragen sollen. Es lassen sich hierfür viele Stellen aus Bibel, Talmud und Midraschim anführen; wir beschränken uns auf Nachweisungen, die in der innern Beschaffenheit des Cultus oder des Heiligthums begründet sind, um auf diesem Wege unserm Ziele, der Idee des mosaischen Opfercultus, in sichern Schritten immer näher zu rücken.

Ziehen wir nun in das Innere des Heiligthums ein und betrachten die Haupttheile seines Inhalts, so treten uns entgegen 1) die heilige Lade (ארון) als Behältniß der Bundestafeln mit

den beiden Cherubim auf dem ſie deckenden Kaporeth; 2) die Leuchter (מנורה) zur Unterhaltung eines ſteten aus ſieben Lampen ſtrahlenden Lichtes; 3) der Tiſch (שלחן) zur Unterlage für die beſtändig darauf liegenden Schaubrode; 4) die beiden Altäre zur Bereitung des Opfers und des Räucherwerks (מזבח העולה und מזבח הקטרת). Ein prüfender Blick auf dieſe heiligen Gegenſtände, als die weſentlichen Theile des Geſammt-Organismus des Heiligthums, führt darauf hin, daß daſſelbe in ſeiner Totalität eine lebendige Darſtellung der Bundesaufgabe Iſraels ausdrücken ſollte. Wie aber die Idee, welche das Bundesverhältniß in ſich trägt, naturgemäß eine dreigliedrige ſein muß, ſo auch die Darſtellung, durch welche ſie ihre Ausprägung finden ſoll.

Dieſe drei Theile ſind 1) die Bundeslade, darſtellend: Gott, nicht in ſeinem Weſen, von welchem wir uns nur ſein Daſein an ſich, ohne eine begriffliche Vorſtellung davon zu haben, denken ſollen, ſondern in dem Medium, welches zur ſichern Erkenntniß ſeines Daſeins geführt, in ſeiner Offenbarung a) durch das von ihm geſchaffene Werk, welches in allen ſeinen Theilen, ſtofflichen und geiſtigen, als Werkzeug oder Bote Gottes (מלאך) zu betrachten iſt, bezeichnet durch die auf der Lade befindlichen Cherubim als Bild der Engel; b) durch ſein Wort und Lehre, dargeſtellt durch die in der Lade befindlichen, auf Sinai offenbarten, zehn Lehren enthaltenden Bundestafeln. 2) Tiſch und Leuchter, darſtellend das Mittelglied des Bundes oder das eigentliche Band, welches gleichſam die Bundestheile zuſammenhält, die ununterbrochene, höhere Bezüglichkeit zwiſchen Gott und Iſrael in leiblicher (לחם הפנים) und geiſtiger (נר תמיד) Erhaltung. 3) Die Altäre mit dem darauf dargebrachten Opfer, darſtellend das ſich hingebende Iſrael an und in Gott zur Vollziehung ſeiner Bundesaufgabe und zwar a) die Hingebung in ſeinem materiellen Leben, in ſeinen äußern, politiſchen und ſocialen Lebensverhältniſſen, durch den Opfer-Altar (מזבח העולה); b) in ſeinem intellectuellen, geiſtigen Leben, in der Pflege, Erfaſſung und Entwickelung der Idee und Lehre der Offenbarung, durch den Räucheraltar[3]) (מזבח הקטרת).

3) Dieſe Beſtimmung des Räucheraltars wird klar bezeichnet durch die Bezüglichkeit ſeines Dienſtes zu dem prieſterlichen Dienſte am Leuchter (2. M. 30, 7 und 8), womit gleichſam angedeutet werden ſoll, daß dem Spenden des Lichtes von Seiten Gottes eine Erhebung der Seele entgegenkommen ſolle, um es zu empfangen und ſich von ihm durchdringen zu laſſen. Die höhere Bedeutung dieſes Altars, im Verhältniß zum Opferaltar, wird aber

Indem wir aber von der Benutzung des Opferaltars zu Privat-Opfern (קרבן יחיד) absehen und nur das Gemeinde-Opfer (קרבן צבור) im Auge haben, so ist der vorgeschriebene Dienst in allen Theilen des Heiligthums ein stereotyper gewesen, nur mit dem Unterschiede, daß er am Tisch, Leuchter und Räucheraltar immer gleichartig war, während die Opfer mannigfacher Art waren, nach Verschiedenheit der religiösen Eigenschaft der Tage. Dies liegt aber ganz in der Natur der Sache. Das materielle, politische und sociale Leben ist's eben, welches einer Mannigfaltigkeit in der Erscheinung unterworfen ist. Daher mußte derjenige Theil des Cultus, durch welchen Israel in seiner äußern, sichtbar in das Leben eingreifenden Seite bezeichnet werden soll, eine dem Leben adäquate Form annehmen, so daß gerade in der Abwechselung der Opfer die Vollendung des Bildes liegt.

Wenn aber nach dem Gesagten das Heiligthum die hohe Bestimmung hatte, durch seine äußere Erscheinung die in der Bundesaufgabe Israels begründete Idee in großen lebendigen Schriftzügen zu zeichnen und darzustellen, so mußten die genauesten und prägnantesten Bestimmungen in allen seinen Einrichtungen vorhanden sein; denn wie leicht konnte nicht durch das veränderte Zeichen eine Modificirung des durch dasselbe dargestellten Begriffes entstehen. Daher die vielfachen, minutiös scheinenden Regeln und Vorschriften, die besonders bei den Opfergesetzen eine umfangreiche, bis in's kleinste Detail sich ausdehnende Breite erlangt haben, und die strengen, angedrohten Strafen bei Uebertretung derselben. Und sind wir auch nicht geneigt, eine bis auf die äußerste Einrichtung sich erstreckende Symbolisirung des Heiligthums als fruchtbar und in Wahrheit begründet zu bezeichnen; oder die in mystisch-poetischer Gestalt auftretende Ansicht Jehuda halevi's[4]) (Cusari p. 2. § 26), nach welcher die detaillirte Organisation des Heiligthums mit dem menschlichen Organismus zu vergleichen sei, daß erstere zur Aufnahme des für Israel bestimmten Offenbarungsgeistes eben so nothwendig sei, wie letzterer zur Manifestirung des ihm speciell zukommenden physischen Lebens, als Basis für eine ernste rationale Forschung auf diesem Gebiete zu empfehlen: so möchten wir jedoch erinnern an die Worte Maimonides' (in

auch dadurch bezeichnet, daß sowohl er selbst (2. M. 30, 10) als das darauf dargebrachte Räucherwerk (30, 36) קדש קדשים (hochheilig) genannt werden.

4) Man vergleiche auch das. P. 1. § 99.

der Einleitung zum Moreh) über die poetiſchen Bilder der Propheten (משלי הנבואה), wo er mit Recht behauptet, daß nicht immer alle ſpeciellen Theile derſelben zu ideellen Bezeichnungen, ſondern einzeln auch nur zur Abrundung des Bildes gedient haben. Die poetiſchen Worte des Propheten, die plaſtiſchen und actuellen Einrichtungen des Heiligthums haben die gemeinſame Beſtimmung, durch Bilder, welche die Offenbarung ſelbſt entworfen und gezeichnet hat, die ſcientiviſchen und moraliſchen Ideen des Judenthums in faßliche Formen einzukleiden und auszuprägen, wobei der doppelte Zweck vorlag: einmal, durch dieſes Medium jenen Ideen einen Weg zu bereiten, auf welchem ſie vermittelſt ſinnlicher Eindrücke dem Geiſte des Volkes zugeführt werden ſollen; ferner um für ſie gleichſam eine Hülle, ein Behältniß zu haben, wodurch ſie ſicher und unverletzt der Zukunft, den kommenden Geſchlechtern für ewige Zeiten aufbewahrt werden können. Was jedoch bei den geſprochenen Bildern in Bezug auf Abrundung und Ergänzung geſchieht, daſſelbe mußte auch auf die ſachlichen und actuellen Bilder Anwendung haben.

Wie aber die Tradition mit frommer Beſorglichkeit und ſtrengſter Pietät beſtrebt war, durch die Maſſora jeden Buchſtaben und jeden Laut des geſprochenen prophetiſchen Wortes zu erhalten, ſo war ſie auch in der talmudiſchen Halacha bemüht, auch die kleinſte formelle Einrichtung und Handlung im Heiligthum genau und ſpeciell feſtzuſtellen. Denn fürwahr, wie beim Durchleſen der Worte der Propheten der gemüthliche Eindruck erhöht und geſteigert wird durch den Gedanken: in dieſer unveränderten Geſtalt und Form entſtrömten die Worte dem Geiſte und dem Munde des Propheten, ebenſo erheben ſich in ſteigender Intenſion die frommen Gefühle des gläubigen Herzens, beim Hinblick auf die innere Beſchaffenheit und Thätigkeit des Heiligthums, durch den Gedanken: der Anblick, der dir hier entgegentritt, hat in ſeiner Totalität und Specialität die Geſtalt und Form ſeines factiſchen Daſeins, wie ſie der göttliche Geſetzgeber beſtimmt hat.

Nachdem wir uns auf dieſe Weiſe einen Weg gebahnt haben zwiſchen der zu rationell klingenden Anſicht Maimonides' (Moreh P. 3. c. 32) und der zu myſtiſch ausſehenden Auffaſſung des R. Jehuda halevi (Cusari l. l.) über Tempel und Opfer-Cultus, wollen wir noch einmal die von uns aufgeſtellte Idee über das geſammte Heiligthum in's Auge faſſen und davon verſchiedene Anwendungen machen.

Nur ein Heiligthum, und später, nach der Besitznahme Palästina's, auch nur an einem bestimmten Orte, sollte existiren. Nicht als ob die Andacht nur an einer Stelle verrichtet werden sollte; Andachtsstätten und Andachtsübungen sollten und mußten zu allen Zeiten überall vorhanden sein. Mit Recht läßt der Talmud Gebet und Andacht mit den Uranfängen des Judenthums verwebt und verbunden und die Institute der drei täglichen Gebete schon in dem Leben der Stammväter begründet sein (Berachot 26b). Die außerordentliche Thätigkeit, welche in der David-Salomonischen Zeit in Anfertigung von Psalmen und Gebetstücken vorhanden war, kann nur in einem im Leben tiefgefühlten Bedürfniß derselben ihren Grund haben. Wenn Jesaias, nachdem er früher (c. 1, 11—14) über die Opfer gesprochen, noch (V. 15) dem Volke zuruft: „Wenn ihr eure Hände faltet, wende ich mein Auge von euch; wenn ihr auch Gebet häufet, ich höre nicht", so ist doch daraus zu entnehmen, daß außer dem Tempel- und Opfercultus noch anderweitige Andachtsübungen im Gebete bestanden haben. Auch für vorhandene Andachtsstätten spricht deutlich Psalm 74,8: שרפו כל מועדי אל בארץ. Der Bericht Josua c. 22 weist ebenfalls in den speciellen gegenseitigen Vorstellungen nach, daß dort die Besorgniß einer Separation vorlag, weshalb in der Vertheidigung das Hauptgewicht darauf gelegt wurde, daß der betreffende Altar nicht zum Opfern bestimmt war, indem nur diese letztere Bestimmung eine Spaltung und Trennung des einheitlichen Gesammtlebens des Bundesvolkes zur Folge haben könnte. Hingegen lag in der Bestimmung als Andachtsstätte, als Erinnerung und Mahnung an die gemeinsame Erkenntniß und Verehrung Gottes nicht nur eine vollgültige Rechtfertigung, sondern auch eine dringende Nothwendigkeit für die Errichtung des betreffenden Altars.

Die Offenbarung auf Sinai und das darauf erfolgte Bundesopfer (2. M. c. 24) hat die ewige Vereinigung der einzelnen Glieder Israels zum Bundesvolke begründet und vollendet. Von nun ab ist der Bund Abraham's, als Bild der Verbindung des Individuums mit Gott, dem Volksbunde untergeordnet worden, so daß zwar jener noch immer eine wesentliche Nothwendigkeit blieb, ja diese Nothwendigkeit sogar an Intension zunahm, indem jeder Gesammt-Organismus nur in der Stärkung und Kräftigung der einzelnen Organe seinen Bestand haben kann, und diese Organe wiederum um so stärker und kräftiger sein müssen, als sie zu Gliedern eines Organismus verwendet werden, durch welchen

eine höhere, bedeutſamere, erweiterte und ausgedehnte Thätigkeit bewirkt werden ſoll. Jedoch mußte mit der Bildung des Bundesvolkes das Individuum in erſteres aufgehen und ſtreng darauf gehalten werden, daß durch keine Art von Individualiſirung der Volksbund gelockert und geſchwächt werde. Darum ſollte das Heiligthum, als der Centralpunkt des jüdiſch-religiöſen Lebens, an ſich tragend jenes in ſcharfen Zügen ausgeprägte, nach allen Richtungen hin lebendig anregende Bild des an Gott geknüpften Volksbundes, ſeine Vollendung eben dadurch erhalten, daß unter ſtrengſter und pünktlichſter Beachtung ſowohl das Ganze, wie jeder einzelne weſentliche Theil deſſelben nur einmal und nur an einer beſtimmten Stelle vorhanden ſei.

(Schluß folgt.)

---

# Briefe aus Wien.

## IX.

(Vgl. vor. Jahrg.)

Purim und Peſſach erwecken in allen jüdiſchen Kreiſen gleiche Gefühle. Beide erzählen uns, wie Gott über ſein Volk gewacht und es gerettet hat, und unſer Volk, das ſo lange gedrückt und bedrückt wurde, ſchöpfte mit jedem Jahre an dieſen Feſten neue Hoffnungen, daß der Hüter Iſraels auf's Neue ſein Volk erretten werde. Halb wachend, halb im Traume ſingt und ſagt es ſich die myſteriöſe Chad Gadja-Geſchichte vor, daß nämlich trotz der katzenartigen Schlauheit und Schmeichelei einerſeits und der blinden Wuth andererſeits, trotz des Stockes, der Scheiterhaufen und des Waſſers, das den Namen Jude ganz verwiſchen ſollte, trotz der Dummheit und der Störrigkeit, die ihr Müthchen am Juden kühlen wollten, — trotz alle dem Gott ſtets über uns gewacht hat. Mit neuer Kraft erwachen wieder alle Hoffnungen, daß Erlöſung uns werden wird קול דודי דופק. Wenn auch übrigens in neuerer Zeit der Aufſchrei und das Aufjubeln nicht in dem Maße ſind, als ſie vor Jahren und Jahrhunderten waren, weil unſere Zeit eben nicht ſo trübe iſt, wie die vergangener Jahrhunderte, ſo tragen wir doch nach dieſer Seite hin gar Vieles auf dem Herzen, das mit aller Macht ſich geltend macht.

Für uns Juden in Oeſterreich ſcheint der Frühlingsmonat (ניסן ואביב) überhaupt eine eigenthümlich glückliche Vorbedeutung zu haben.

Die ersten Lichtstrahlen unserer Freiheit brachen zur Zeit des Völkerfrühlings hervor, und auch jetzt geht die Freudenkunde vom Munde zu Munde, daß die provisorischen jüdischen Verhältnisse endlich zu einem erfreulichen Abschlusse kommen sollen.

Die brennendste Lebensfrage bleibt einmal der Grund- und Güterbesitz. In meinen früheren Briefen (vgl. v. Jahrg.) habe ich bereits festgestellt, daß diese Frage eigentlich mehr den Staat im Ganzen, als den Juden selbst betrifft. Es handelt sich nicht um Sentimentalitätspolitik, sondern der Staat unterbindet sich selbst durch diese Ausschließung eine Lebensader. Wie verschieden auch die Ansichten über Nationalöconomie sein mögen, der Satz bleibt unbestritten, daß eine Waare im Preise sinken muß, wenn die Käufer fehlen oder beschränkt werden. Je mehr Käufer, je mehr Nachfrage, desto höher steigt der Preis. Es machen sich auch bereits die Folgen geltend. Ich will von den Gütern schweigen, die der Staat der Nationalbank für die Staatsschuld bezahlt hat, und da sie noch nicht an den Mann gebracht wurden, ein bedeutendes Sinken dieser Papiere zur Folge hatten. Es macht sich dies bereits auch in Privatkreisen geltend, und Güter und Grundstücke werden, wie die Journale berichten, weit unter der Hälfte des Werthes verkauft.

Man darf unsere heutige Zeit nicht vergleichen mit der Periode vor dem Jahre 1848. Oesterreich ist seitdem wie überall auch in nationalöconomischer Beziehung ein ganz Anderes geworden. Seitdem die Hoch- und Edelgebornen es nicht verschmähen, nach $^1/_4$ und $^1/_8$ zu rechnen, haben sich unsere Verhältnisse bedeutend geändert. Will Oesterreich also sich nicht selbst die Kraft lähmen und brechen — und die hohe Einsicht der Staatsmänner, insbesondere die Genialität des Finanzministers, in dessen Ressort dieser Gegenstand fällt, bürgt dafür, daß es dies nicht thun wird —, so muß der Besitz von Grund und Boden freigegeben werden. Freilich werden wir Juden nach wie vor dies als Gnadengeschenk des Kaisers würdigen.

Es ist dabei noch ein anderer Punkt zu berücksichtigen: die rationelle Bodencultur ist bei uns noch sehr im Rückstande. Will man nach dieser Richtung hin wirken — und man will es in der That —, so muß die Concurrenz frei gegeben werden.

Ich komme nun zu einem zweiten Punkte, der nicht minder wichtig im Interesse des Staates ist; ich meine nämlich, inwiefern und ob Juden zu Aemtern zugelassen werden sollen. Ich stelle mich dabei ebenfalls nicht auf den Parteistandpunkt.

Ich muß längst bekannte Dinge wiederholen; denn es gibt noch

immerhin Manche, denen die Sache nicht geläufig ist, oder die in speciellen Fällen keine Anwendung von den ihnen selbst geläufigen Sätzen machen wollen. Der Staat besteht aus der Summe seiner Individuen, und je volkreicher ein Staat ist, desto mächtiger und reicher ist er. Eben so wenig als der Reichthum an Grund und Boden ein Nachtheil ist, eben so wenig kann die große Population ein Nachtheil sein. Es fragt sich nur, wie das Verhältniß der Consumenten und Producenten ist. Wird der Strom absichtlich von einem Gebiete abgeleitet, das dessen bedarf, und einem Gebiete zugeführt, das dessen nicht bedarf, so entsteht ein doppelter Nachtheil. Wenden wir nun diese klaren einfachen Sätze auf unsere Verhältnisse an. Die Richtung unserer Zeit ist eine praktische, realistische. Es kann hier nicht die Aufgabe sein zu untersuchen, welche Schattenseiten hierdurch hervortreten. Die Thatsache ist einmal constatirt. Ich verweise blos auf den Besuch der Realschulen und Gymnasien. Während die ersteren in letzter Zeit massenhaft vermehrt wurden und nichts destoweniger überfüllt sind, ist dies bei den Gymnasien nicht der Fall. Die natürliche Folge davon ist, daß sich ein Mangel an Beamten herausstellt. Ich kann als Thatsache anführen, daß es in Ungarn jetzt so sehr an Beamten fehlt, daß man Diurnisten monatlich 60 Fl. zahlt, und doch reicht man nicht aus. Wer es weiß, daß man sonst, wie man das hier nennt, sich „hinaufsitzen" mußte, bevor man im Staatsamte einen jährlichen Gehalt von 720 Fl. bezog, der wird diese Thatsache zu würdigen wissen. Eigenthümlich ist nur, daß von mancher Seite dieser Beamtenmangel dem neuen Studiensysteme beigemessen wird, welches doch entschieden dem alten Schlendrian vorzuziehen ist. Soll diesem Uebelstande nicht vorgebeugt — denn das Uebel ist bereits vorhanden — sondern abgeholfen werden, so muß den Juden die Carriere zum Beamtenstande eröffnet werden. Es soll auch das zu erwartende Gesetz in der Beziehung den Juden günstig sein[1]).

Mehr Schwierigkeiten ergeben sich, und es sind auch die darüber umlaufenden Gerüchte ungünstig, in Betreff der Zulassung der Juden zum Richteramte. Ich führe dagegen nichts weiter an, als daß in Preußen, wo man mit vieler Dialektik das Princip des „christlichen Staates" vertheidigt, in neuester Zeit Juden zum Richteramte zugelassen werden, und wir glauben nicht, daß die Rechtspflege darunter leidet. Allerdings ist Deutschland eigenthümlich! Wir werden bald eine Münz-,

1) Es ist eben jetzt eine Broschüre erschienen, die den Mangel an Beamten behandelt; doch dieses Moment ist ausgelassen und unsere politischen Journale, bei welchen Juden sich geistig betheiligen, scheuen es dieses Motiv auszusprechen.

eine Zolleinheit u. s. w. in Deutschland haben; doch über die Grundsätze des Rechtes und der Menschlichkeit, insbesondere wo es sich um Juden handelt, hat jeder Staat und jedes Stätchen seinen eigenen Codex.

Auch die Frage hinsichtlich der Lehrämter an Universitäten (Lehrämter für Juden an Volks- und Mittelschulen sind durch das Concordat unmöglich) soll einer günstigen Entscheidung entgegengehen. Es wird hoffentlich die Wissenschaft und das Christenthum hierdurch nichts einbüßen.

Erlauben Sie mir, bei dieser Gelegenheit eine subjective Ansicht auszusprechen, die vielleicht Manchem in dem ersten Momente sonderbar klingen wird. Der gröste Theil unserer berühmten Historiker steht auf einem confessionellen Standpunkte, katholisch oder protestantisch. Wird einmal ein Jude von Begabung und Beruf eine Geschichte schreiben, so wird er unparteiisch sein und die Thatsachen nicht durch gefärbte Gläser anschauen.

Endlich habe ich noch aus dem zu erwartenden Gesetze hervorzuheben, daß Handel und Gewerbe vollkommen freigegeben sind (bis jetzt durfte ein Jude nicht Apotheker u. s. w. werden), mit Ausnahme des Handels mit Gegenständen, die beim katholischen Gottesdienste gebraucht werden.

Um die umlaufenden Gerüchte vollständig zu geben, füge ich eine Version hinzu: Das Gesetz soll in der Weise, wie ich es angegeben, von Seite des Ministerrathes beschlossen worden sein; beim Reichsrathe war die entschiedene Majorität dafür, einige Wenige gaben ein votum separatum gegen einzelne Punkte. Es fragt sich daher, welcher Gesetzentwurf von Seite des Kaisers genehmigt werden wird. — Jetzt wachsen die Hoffnungen mit jedem Tage; ja man trägt sich bereits mit dem Gerüchte herum, daß dieses Gesetz nicht als Judengesetz erscheinen, sondern im Gemeindegesetz involvirt sein soll.

So viel ist gewiß, daß die endliche Entscheidung bald erfolgen wird, da die officiellen Journale bereits darüber berichten. Eben so gewiß ist, daß Handel und Gewerbe vollkommen freigegeben sein werden, wie es keinem Zweifel obliegt, daß Grundbesitz gestattet werden muß, wenn man nicht noch bitterere Erfahrungen als bisher machen will. Es hängt mit der Freiheit der Gewerbe gar Vieles zusammen, was bisher sehr beengend gewesen. Mit einem Zuge würde die Freizügigkeit hergestellt und das Pfahlbürgerthum, die sogenannte Zuständigkeit, aufhören. Das קוש שעבד הגלות hörte hier mit dem Momente

auf, als im Jahre 1830 von Kaiser Franz gestattet wurde, daß Juden Fabriken besitzen dürfen. —

So weit über unsere Verhältnisse nach außen; ich komme nun zu unsern innern Angelegenheiten.

Ich muß bei unseren inneren Angelegenheiten vor Allem des neu zu erbauenden Tempels gedenken. Rüstig und rührig wird jetzt gearbeitet, um es möglich zu machen, daß man am nächsten Rosch haschono schon den Gottesdienst daselbst halten kann. Als Aufschrift am Heiligthum, welche die Jahreszahl enthalten soll, wurde vorgeschlagen קשר שוב. (Ich theile diese vorgeschlagene Aufschrift blos als ein Zeichen der Zeit mit.) Es soll nämlich bezeichnen, daß die Gemeinde stets von einem Kanon umschlungen sein wird. Schwarzseher fürchten nämlich, daß die Zukunft Spaltungen in ihrem Schooße berge. Ueberall wittert man Streit und Sondergelüste. Hoffen wir, daß diese Furcht als unbegründet sich bewähren wird und es wird der Mahnung nicht bedürfen. Die Aufschrift dürfte daher einfach lauten זה השער לי׳.

Bereits beginnen die Vormerkungen auf die Sitzplätze, und es ist erfreulich zu sehen, daß Personen, die im Burg- und Kärntherthortheater auf Logen pränumerirt sind, auch in beiden Gotteshäusern ihre Betplätze sich bestellen. Die Cantorfrage ist übrigens noch nicht gelöst; doch dürfte dies bald geschehen, denn bereits haben die Probevorträge begonnen. Die Auswahl ist allerdings nicht so groß, wie bei den Predigern.

Auch dürfte bald die Religionslehrerstelle besetzt werden, nachdem der bisherige Religionslehrer Herr Breuer sich definitiv von seinem Posten zurückzieht[2]). Es läßt sich jedoch schwer bestimmen, in welcher Weise die Reorganisation vor sich gehen wird, in so lange nicht alle die betreffenden Persönlichkeiten vereinigt sind, und jedenfalls wird es für die Neuankommenden Noth thun, sich zuvor genau mit den hiesigen Verhältnissen vertraut zu machen. So viel scheint gewiß, daß man insbesondere darauf Rücksicht nehmen wird, dem Bibelunterrichte in der Ursprache eine größere Aufmerksamkeit zuzuwenden, um den Schülern eine größere Summe des biblischen Wissens auf den Lebensweg mitzugeben. Freilich werden sich nach wie vor diejenigen irren, welche glauben, daß die Religionsschule allein in der kurzen Spanne Zeit, die ihr zugemessen ist, die Kinder religiös erziehen könne. Die Erfolge können

2) Bei der Pensionirung dieses Mannes, der stets seinem Berufe mit Hingebung und Treue oblag, hat der Vorstand mit dem ihm eigenthümlichen Edelsinne gehandelt.

nur dann vollkommen gut werden, wenn das Haus und die Häuslichkeit das ihrige beitragen werden.

Nächstens werden die Concurse für die zu besetzenden Lehrerstellen an der neucreirten höhern Handelsschule ausgeschrieben. Bekanntlich haben die vorzüglichsten hiesigen jüdischen Großhandlungshäuser, die sich mit bedeutenden Gaben dabei betheiligt, die Bedingung gestellt, daß jüdische Lehrer von der Concurrenz nicht ausgeschlossen werden dürfen. Es wäre daher zu wünschen, daß Männer von Fach und Beruf, die die betreffenden Posten ehrenhaft ausfüllen können, sich um die Stellen bewerben, die, wie man hört, gut dotirt werden sollen.

Die Königsberg'sche Stiftung von 200,000 Fl. zur Gründung einer israelitischen Mädchenschule sammt Pensionat, in welchem arme Mädchen umsonst Unterkommen finden sollen und überdieß beim Austritte noch 250 Fl. erhalten, dürfte wohl nicht so bald in's Leben gerufen werden. Die Erben haben einen Proceß begonnen, und obschon die Entscheidung nach der Meinung sachverständiger Männer ohne allen Zweifel zu Gunsten der Gemeinde ausfallen wird, so bleibt es doch immerhin ein Proceß. Die betreffenden Rechtsanwalte werden wenig Grund haben die Sache zu beschleunigen, und die Gemeinde, der diese Erbschaft zugedacht ist, kann nicht intervenirend eingreifen, da ihr bis jetzt kein Recht darauf zusteht.

Erlauben Sie mir zum Schlusse eine, wenn ich nicht irre, vorgefaßte Meinung zu berichtigen. In den Briefen aus Süddeutschland III. wird von einem „Sonntagsgottesdienst für Handwerker à la Wien" gesprochen. Es scheint, daß über den hiesigen Sonntagsgottesdienst für die Lehrlinge eigenthümliche Vorurtheile herrschen, und ich halte es daher für nothwendig, dieselben zu widerlegen.

Es befinden sich hier zwischen 400—500 jüdische Handwerkslehrlinge, denen die betreffenden Lehrherren während der Woche durchaus nicht gestatten, sich in anderen als in ihren Angelegenheiten vom Hause zu entfernen. Diese Kinder sind nun von Juden und Judenthum ganz entfernt, und es fragte sich also ein Band zu suchen, um diese Lehrlinge mit dem Judenthume zu verbinden, und man fand dieses, indem man den Gottesdienst für dieselben einrichtete. Und allerdings zeigt sich der Gottesdienst von wohlthätigeren Folgen als der bloße Religionsunterricht. Schon die Oertlichkeit, das Gotteshaus, übt auf das Kindergemüth eine heilsame Wirkung aus. Der Gottesdienst wird Sonntag abgehalten, weil die Lehrlinge an diesem Tage Zeit haben. Der Gottesdienst selbst besteht aus dem Minchagebet, zwei deutschen Liedern (auf die man allerdings von mancher Seite einen Werth legt, als wäre es

טטבע שטבעו חכמים, da man keine Abwechſelung geſtatten will) und der Exhorte. Ich wüßte nicht, was da beanſtandet werden könnte. Es werden übrigens auch in Prag deutſche Lieder geſungen. Ich frage nun jeden Unbefangenen, ob es beſſer wäre, wenn man dieſes eine Band durchſchneiden würde? — Daß es beſſer wäre, wenn die Handwerker Samſtag kommen könnten, iſt allerdings wahr, da dies aber nicht der Fall iſt, ſo muß ein Wochentag das erſetzen [3]).

Gelegentlich ſei bemerkt, daß auch dieſen Peſach die Sederfeier für die Lehrlinge ſtattfand. Herr Dr. Wolf hielt die Rede und präſidirte. Auch das Armeninſtitut veranſtaltete eine Sederfeier, wie im vorigen Jahre, unter dem Vorſitze des genialen Obercantors Sulzer.

---

3) Wir verkennen nicht die gute Abſicht, müſſen aber dennoch dieſe Einrichtung ſehr beanſtanden. Den jüd. Lehrlingen, denen am Sonntag ſtatt am Sabbat der Gottesdienſt geboten wird, wird allmälig der Sonntag an die Stelle des Sabbats treten, und ſie gelangen dahin, ſich mit dem Gedanken vertraut zu machen, den Sabbat auf den Sonntag zu verlegen. Wer Sinn für den poſitiven hiſtoriſchen Glauben hat, kann eine ſolche von Vorſtänden angebahnte Angewöhnung nur tief bedauern, muß hierin einen Mißgriff erkennen, von dem die große Verantwortlichkeit dem Glauben und der Geſammtheit gegenüber zurückhalten ſollte. Es kann überhaupt nur Verſtimmung und Mißbilligung hervorrufen, daß die meiſten ſogenannten Vereine zur Heranbildung jüd. Jünglinge zu Handwerkern u. ſ. w. einen und zwar den weſentlichſten Theil ihrer Aufgabe verkennen. Juden ſollen als Handwerker eine würdige Stellung in der Geſellſchaft einnehmen, aber wohl nicht weniger auch als Juden. Dieſen letztern Punkt haben die meiſten Vereine ſelten im Auge: ſie wiſſen ſich nicht wenig damit, jüd. Knaben in der Lehre bei einem chriſtl. Meiſter untergebracht zu haben; gegen das ſo ſchwer wiegende relig. Moment vermeinen ſie keine Verbindlichkeit zu haben. So läuft denn doch das Ganze zuletzt auf Emancipationsbeſtrebungen hinaus — es ſoll dem Juden nicht Arbeitſcheu vorgeworfen werden — und iſt alſo nur ein ſublimirter Egoismus, oder man verfolgt „philanthropiſche Beſtrebungen, nützliche Menſchen" zu bilden: von nützlichen Juden iſt hier wie dort wenig die Rede; das Judenthum kann daher dieſen Abſichten nur wenig Dank wiſſen. Iſt dem Vorſtande des jüd. Handwerkervereins in Wien in der That an der Erhaltung eines Religionsfunkens in dem Herzen der 400—500 Lehrlinge gelegen, ſo darf er ihn nicht durch „Sonntagsgottesdienſt" verlöſchen, ſondern es iſt ſeine Aufgabe, hinzuwirken, daß die Lehrherren die Lehrlinge am Sabbat auf eine Stunde zu dem für ſie eingerichteten Gottesdienſte entlaſſen. Wir behaupten mit ganzer Beſtimmtheit, es werden die Lehrherren mit den ſeltenſten Ausnahmen ſich hierzu einverſtanden erklären. D. R.

# Wissenschaftliche Aufsätze.

## Der Commentar des R. Joseph Kara zu Job.

(Fortsetzung.)

יח

(א) ויען בלדד

(ב) קנצי כמו לקץ, והנון יתירה בו, תבינו ואחר נדבר, ראיתי בפתרוני רבנא שלמה ז"ל תבינו חשחקו להבין ולשמוע את אשר נדבר, עד אנה חשימון קנצי, עד מתי חשימו קץ לדברים, איוב מדבר ואתם עונים לו, אם ן אין קץ לדברינו, אבל הניחו לו לדבר כל דבריו ותבינו אותם ואחר נדבר ונשיב לו דברים, ויש עליו תשובה גדולה, מה הוא או' להם לעשות עכשיו שלא עשו מפעם ראשונה שהשיבוהו בתחילה הבינו כל דבריו עד ששיחק מעצמו ואחר כך השיבהו, אלא על כרחך תבינו ואחר נדבר אין זה לו עצה ולא ציווי אלא דברי קינטורין ודברי ריבות ודברי תוכחות שמוכיח את ריעיו וכעינין הזה אומר להם עד אנה תשימון קנצי למלין תבינו לשון הזה ואחר נדבר אף הוא לשון הווה שאנו מבינים, תבינו ואחר נדבר, מבינים דבריו ואחר כך אנו מדברים ומשיבין לו, תשובה על כל דיבור ודיבור, אם כך הוא שהוא ידבר ואנו נשיב, הוא ידבר ואנו נשיב, אין לדבר סוף אלא תשובה זו שאשיב לו עכשיו, בתשובה זאת ישים לב ולא נצטרך עוד להשיב לו תשובה כי הוא עיקר וסוף דבר שהכול נשמע בו וזאת תהיה עיקר התשובה לאיוב. (ד) הטורף נפשו באפו, פת' המשחית נפשו באפו בכעסו, זו היא תחילת דברי התשובה, הלמענך תעזב ארץ, פת' הבשבילך ישתנה מנהג העולם, ויעתק צור ממקומו, פת' או שמא ישתנה דבר הנוהג על פני כל הדורות וקבוע עם כל דור ודור כצור הקבוע במקומו, שלא יעתק משם לעולם, כך שמא סדרי בראשית, הקבועים ונהוגים בעולם ישתנו למענך בתמידא, ומהו המנהג שהוא נוהג ועומד לדורות ואינו משתנה זה הוא (ה) גם אור רשעים ידעך פת' כאשר חוטא עושה רע גם הק"בה פורע ממנו שאור רשעים ידעך ופת' יכבה כמו דועכו באש כפשתה כבו וכעינין הזה נוהג הק"בה עם רשעי כל דור ודור עריך ושכבה אור שלך כי חטאת, בשביל דבריך ובשביל כעסך שאתה מוציא אי איפשר מנהג העולם או ישתנו סדרי בראשית, שלא ליפרע ממך. (ה) שביב אשטנצלא בל"ע. (ז) יצרו היו צרים וקצרים כמו ויצר לו שליצרו (?) ננקדת בקמץ קטן ומחינה לפי שהיא שוה לחיבות שלבהברוחיו (?) ידעו ישבו ירדו, אוני כחו, ותשליכהו עצתו, בעצתו שהוא יועץ לעצמו, היא טורדתו מן העולם. (ח) כי שלח ברשת ברגליו פת' כשמניע זמנו ליפול הוא משולח ברגליו ברשת הפרושה לו, ועל שבכה יתהלך, כאדם ההולך בין סירים סבוכים, שבכה, רמילא בל"ע וחצת בסבכי היער. (ט) יאחז בעקב פח, פת' יאחזנו פת' בעקיבו, יחזק עליו צמים, פת' יחזיק עליו הק"בה מחענים (?) הם האביונים שהיה גוזלם וחוסמם (י) טמון בארץ חבלו, בארץ שהוא הולך בה טמון החבל שיהא נלכד בו,

ומלכודתו טמונה על נתיב שהוא הולך. (יב) יהי רעב אנו, יהי בנו הבכור, ואיד נכון לצלעו, היא אשתו השכבת אצלו. (יג) יאכל בדי עורו, פת' ענפים שיצאו מחלציו, ועדיין לא פירש מי אכלם, והולך ומפרש מי יאכלם, יאכל בדיו בכור מות, שר המות, כמו גם אני בכור אתנהו. (יד) ינתק מאהלו מבטחו, זו אשתו, שהיא מבטחו, דכת' בטח בה לב בעלה, ד"א ינתק מאהלו מבטחו, בטחון היה בטוח שישכון באהלו לעולם, בהשקט ובהבטחה, ינתק מאהלו יצעדהו למלך בלהות מאת מלכי המלכים. (טו) תשכון באהלו מבלי לו מקרא זו מוסב לעיניין שלמעלה, וכן פת' ינתק מאהלו מבטחו, הוא אשתו תשכון באהלו מבלי לו. (טז) מתחת שרשיו יבשו אילו האבות שלו וממעל ימל קצירו אילו הבנים, קצירו הם הענפים שלו, כמו תשלח קציריה עד ים. (יז) זכרו אבד מני ארץ, אילו הבנים שהם זכר לאבות, וכן שלמה הוא או' זצ"ל ופת' בניו של צדיק שהם זכר לצדיק נשארים לברכה, ושם רשעים ירקב, פת' ובניו של רשע הולך וכלה, שם זה זרעו של אדם שכן הבן נקרא אחר זקינו, כעיניין שנ' ויקרא בהם שמי, וכן בבבל הוא אומר והכרתי לבבל שם ושאר ונין ונכד, אף כאן הוא או' ולא שם לו על פני חוץ, זה זרעו הנקרא על שמו. (יח) ינידהו מאורו ויניעהו. (כ) על יומו נשמו אחרונים, פת' אחרונים שעמדו אחריו, ששמעו את יום אידו אחותם חיל וסער, כי יראו פן יקראם כמותו. (כא) אך אלה משכנות עול אך אלה הרעות מגיעות במשכנות עול ורשע זה המעשה מגיע במקום של רשע אשר לא ידע והכיר את אל, ואילו היית צדיק כמו שאתה אומר לא יגיע אליך מעשה הרשעים, שהרי נדעך אורך שלקית בגופך ונפלתָ בפח מוקש, אבדת את נכסיך וקברת את בניך באין שריד במגוריך, ואין לך להתאונן אלא לשוב להק"בה כי כל דרכיו משפט.

## יט

### (א) ויען איוב

(ב) עד אנה תגיון, מן יגון, עשר פעמים, עשר פרשיות יש עד כאן בין פרשיותיו ופרשיות חבירו, ובכולן היתה כליסתו שהם היו מחזיקין אותו בחזקת רשע וגם הוא כשהיה משיב להם דבר על כך נתבייש, ולא תבושו תהכרו לי, חופרים עלי דברים אשר לא כן, לשון כרייה יתירת, תהכרו לי אלייץ פורלניט אמי בל"ע. (ד) אף אמנם שגיתי אתי תלין משונתי, פת' גם עתה אם כדבריכם ששגיתי מה לכם שתכליסוני אין אחד מכם לוקה בעווני, אני הוא הלוקה על משונתי. (ה) אם אמנם עלי תגדילו וחוכיחו עלי חרפתי, דעו איפוא כי אלוה עיוותני, אם זה פת' כמו אם תקריב מנחה ביכורים, שפת' כי תקריב, וכן פת' שני מקראות הללו, והיבורם עתה מ' אמנם אע"פ שתגדילו עלי דבריכם ותוכיחו עלי חרפתי, דעו איפוא כי אלוה עיוותני, עיווח משפטי, ומצודו עלי הקיף, שהקיף רשתו ומצודו סביבו(י), ושמא תאמר אצעק עליו (אליו צ"ל) וישמעני, וינתק את המצודה, לכך נאמר הן אצעק חמס ולא אענה, אשוע ואין משפט, ולא אענה פת' ואיני נענה. (ח) ארחי גדר ולא אעבור פת' גדר דרכי בגזית ואיני יכול לעבור ובכל מקום שחמצא גדר הוא של אבנים כמו גדר אבנים נהרסה, ואילו (ואי לא צ"ל) גדר והיה אור

לנחיבתי עדיין, עכשיו לא הייתי יכול לצאת מפני מצודו אשר הקיף עלי, ומפני אשר נדר אורחי, על אחת כמה וכמה עכשיו שהוסיף עוד זאת שעל נחיבותי חושך ישים. (ט) כבודי מעלי הפשיט ויסר עטרת ראשי אילו בניו ובני ביתו שהבנים עטרה לאבות, דכת' עטרת זקנים בני בנים. (י) יחצני סביב, בצאן ובקר באחזות וגמלים בבנים ובנות, זה בא מיכן ואו' וחפול שבא וחקחם, וזה בא מיכן ואומר כשדים שמו שלשה ראשים, ואלך, כבר עבר ובטל, ואלך, אשוי טרשאליץ בל"ע, ויסע כעץ תקוותי, הסיע תקוותי כעץ שמתייבש והולך. (יב) גדודיו אילו התולעים, ויסולו עלי דרכם, לש' מסילה. (יז) רוחי זרה לאשתי, רוחי פת' נשמתי, מאלינא בל"ע, שכשאדם לוקה בתחלואים מעלה פיו ריח רע. (יח) אקומה וידברו בי פת' כל מקום שאני עומד הם מדברים בי. (יט) וזה אהבתי נהפכו בי לאויבים. (כ) בעורי ובבשרי דבקה עצמי לפי שאני כחוש מאין עובי בשר, מחוך הכיחוש דבק עורי ובשרי לעצמותיי, בעור שיניי, יש אומרין מיכן שניקר את בשרו חוץ מחנכי שיניו שקורין יינציבוש. (כ"א כ"ב) חונוני חונוני אתם ריעי כי יד אלוה נגעה בי, למה תרדפוני כמו אל פת' אתם דיעי בבקשה מכם חונתי בדבר זה שתחדלו לכם ממני שלא תרדפו אותי אם אתם רואים שיד אלוה נגעה בי, דיי לי ברדיפתו, אבל אתם מה לי ולכם שתרדפוני כמו שהאל רודף אותי, ומבשרי לא תשבעו. (כ"ג כ"ד) מי יתן איפוא ויכתבון מיליי, מי יתן בספר ויוחקו, אתם אומרים שאני טורף נפשי באפי ומוכיח בדבר לא יסכון ומילים לא יועיל בם, תשובה לדבריכם מי יתן איפוא ויכתבון מיליי מי יתן בספר ויוחקו, בעט ברזל יחציבון בצור, ואחר כך יעבירו העופרת עליהם לתת לאותיות מראה שחרורית להכירם, וכן דרך חוקק אבן, ולא יזכן לפרש עט של עופרת שהרי רך אצל האבן. (כ"ה כ"ו כ"ז כ"ח) ואני ידעתי (גואלי חי) וו' זה חוזר למעלה, אתם תרדפוני, ואני ידעתי גואלי חי, שישוב י"י וריחם אותי, והוא יקום יתקיים ויעמוד אחרון על עפר, לאחר שיכלו כל שוכני עפר, הוא אחרון יקום ויתקיים, ואחר עורי נקפו זאת, ומבשרי אחזה אלוה, מקרא מסורס הוא זה, ופת' ואחרי זאת שאתם רואים שאני מתייסר במוסר אכזרי שערי נקפו ומבשרי אחזה שיד אלוה נגעה בי אשר אני אחזה לי ועיניי ראו ולא זר כליוויתי בחיקי אחרי שאתם רואים כל זאת הלא תאמרו מה נרדף לו מה אנו רודפים אותו, ושורש דבר נמצא בו כלומר הלא אנו רואים שהדין עמו, כי תאמרו כוור דינוש כאלי דמנדומש אצשטא, אומה אייא אדרייט בלע. (כ"ט) גורו לכם מפני חרב, אתם גורמים לכם מכת חרב, כי חימה שאתם מגדילים על שאתם רודפים אותי עון זה יביאכם לידי חרב, למען תדעון שדון, פת' למה עון זה דעו לכם שעוד יבוא היום שיבוא עליכם שוד ושבר, שדון שם דבר שוד, כאשר יאמר מן מד מדון, נקפו, כמו נוקף זית לש' כריתות.

(כ)

(א)· ויען צפר

(ב) לכן שעיפוי ישיבוני, ובעבור חושי בי, פת' כשאני מבקש להתאפק בעצמי ולשתוק שלא להשיבך ישיבוני מחשבותי ובעבור חושי בי פת' ובעבור זה תפשתי שתיקתי בקרבי בחמיה. (ג) מוסר כליתי אשמע, ודוח מביתי יעננו, והומה לבי בקרבי ולא אחריש, חושי שתיקתי, כמו עת לחשות, כאשר יאמר מן שב תשובי, קם קומי, כן יאמר מן חש חושי. (ד' ה') הואת ידעתי (?) מני עד, אם ידעתי (?) מנהג העולם הרגיל מימי קדם, משנברא אדם על הארץ כי רננת רשעים מקרוב, שהרי רננתם ושמחתם שלחניפים ורשעים עד מי רגע ושעה תחקיים בידם ולא יותר ועל כן פסקה שמחתך מהרה ועל כל המעשים הללו שלמטה המתקיימים ברשעים כולם נחקייטו כך ברוב רשע ובדין הוא שיגעו אליך כל אלה. (ו' ז) אם יעלה לשמים שיאו ורוסו וגבו של רשע ויגיע ראשו עד לעב השמים ברוב גאותו ושמחתו משם יהיה יחד ושפל ואבוד מן העולם כגללים שלו רואין אשר ראוהו יחמדו ויאמרו איה אותו רשע אשר גבה עד למעלה. (ח' ט') כחלום יעוף, כחלום שחולף ועובר שבשעת החלום הוא סבור שיהא הכל אמת, וכשהוא יקץ והנה חלום ולא ימצאהו, שלא ימצאוהו מבקשיו, ויודד כמו ויונדד, מילה כפולה שהרשע נדוד ממקומו כחזיון לילה ולא תוסיף לראותו עוד כי יעבור מן העולם ולא עוד תשורנו עין על מקומו לילה. (י) בניו ירצו דלים, פת' באותה מידה שריצץ הוא דלים ועשק אותם יבואו דלים וירצצו את בניו ולכך הצדי הנשה שמשמשת במקום שתי אותיות כמו ירצצו דלים וידיו תשבנה אותו, ידיו תשבנה גולות שגול בכחו. (יא) עצמותיו מלאו עלומיו פת' עוונות שעשה מימי עלומיו, תהי על עצמותיו ועימו על עפר תשכב שלא נתכפר בארץ החיים אפילו אחד מהם. (י"ב י"ג י"ד) אם תמתיק בפיו רעה יכחידנה תחת לשונו, אילו היה מתוק בפיו לומר רעה היה לו לכבשה תחת לשונו שלא לאומרה, אם תמתיק אדולציוא אנשא בוייא מלא דיצלשר לה רשוץ שא לנגאי בל"ע. יחמל עליה ולא יעזבנה היה לו לה עליטה כאילו חומל עלה, ולא היה לו לעזבו מתוך פיו, ימנענה בתוך חכו, היה לו למונעה ולהשניעה בתוך חיכו שלא לאומרה, פרציגש שורלייא אנלה ליישר רטנישר לה אנשן פלדיר בלע' אבל הוא לא עשה כן, אלא לחמו במיעיו נהפך וכאילו מרוחה פתנים בקרבו שרוצה להקיא אותו עד שהיה אומרה. (ט"ו ט"ז) וחיל בלע ויקיאנה מבטנו יורישנו אל ראש פתנים יהק, פת' ממון שבלע עתיד שיקיאנו, ומבטנו יורישנו אל, הא למה זה דומה שאינם ממון אחרים לזה שיהק ראש ולענה של פתנים סופו מקיאו בעל כרחו, אף זה בלע ויקיאנו, מבטנו יורישנו אל, יורישנו לשון ויורש את האמרי. (יז) אל יראה בפלגות נהרי נחלי דבש וחמאה, מנהג העולם הוא מי שיונק דבר המר אינו מתעמית ומחמתק בדבר המתוק, היונק ראש לענה של פתנים מי שרצונו בכך אין דין שיהענג בדבש וחמאה שהוא מחוק, כך מי שרוצה ליהנות ולהיות מפרנס עצמו מן תגילות ומן החמסים אין דין שיהנה בפלגות נהרי נחלי דבש וחמאה, פת' בברכה שהק"בה מחלק לחמיטי דרך שהוא מציק ומריק ברכה במעשת ידיהם שהוא

סאילו נהרי דבש וחמאה נובעים במשכנותם. (יח) משיב יגע ולא יבלע כחיל חמורתו ולא יעלוס, פת' משיב יגיע בני אדם אשר גזל אשר לא יבלעהו ולא יאכלהו, יגע שם דבר, כמו שבע, וכמהו הן הרבה, ועל כן כולו בקמץ, כחיל חמורתו, כפל מילה, כאשר ישיב ממון לבעלים יחליף תמורת ממון שגזל להם או לא יעלום וישמח, כחיל, פתרונו כשיעור ממון שגזל, יעלום לשון שמחה, כמו נחעלסה באהבים. (יט) כי רצץ עזב דלים, מדוע לא יעלום הרשע שהרי רצץ דלים לגזול ממונם ועזב אותם רצוצים, ביח גזל אשר לא בנה אותו. (כ) כי לא ידע את בטנו מעולם שלם בטנו אומר לו גזול תמיד והבא למלאני, בחמודו אשר חמד לגזול ולחמוס את הבריות לא ימלט, לא ימלט רשע את בעליו. (כא) אין שריד לאכלו, פת' על מה שהיה יכול לגזול ולחמוס לצורך מאכלו לא היה משאיר שלא לגזול, על כן לא יחיל טובו, פת' לא יצלח טובו, כמו יחילו דרכיו. (כ"ב) במלאת ספקו פת' כשיהא עוט שלם, ספקו עסקו, כמו ובילדי נכרים יספיקו, שון רבטמנט גלע' כל יד עמל תבואנו, פתר' כל יד חלש יום לפרע לו בבא עת פקודתו (כג) יהא(י) (למלט) למלא בטנו, פת' דבר זה שלא ידע שליו בבטנו, שכל שעה הוא מקפח את הבריות כדי למלא בטנו, יגרום שישלח בו הק"בה חרון אפו, ויטטר עלימו חרון אפו בלחומו, בגופו, כמו ולחומם כגללים. (כ"ד) ואם יברח מנשק ברזל לא יועיל שהרי תחליפהו חץ של קשת נחושת, נהפנותו לנוס תחליפהו תעבירהו, טרשפשרד בל"ע כלומר אם ינוס מתוך הפחד יפול אל הפחת ואם יעלה מתוך הפחת ילכד בפח. (כ"ה) שלף חשלף עלך (ו) את הנשק ויצא הנשק מגוה, מתוך התערה, וברק פלנדירישׁ, כמו למען היות לה ברק מרוטה, וברק של חרב יכריתהו מצד זה עד שיגיע למרח שלו, וממרורתו יהלך לצד אחר, עליו אמים פת' עליו יבואו פחדים. (כ"ו) כל חושך טמון לצפוניו, לבניו הצפונים הנשארים אחריו, לצפוניו לשון שאירית, כמו מה רב טובך אשר צפנת ליריאיך, וכן דודי צפנתי לך, תאכלהו אש לא נפחו אין צריך לנפוח עליו כי כבר נפח מכמה ימים, פת' כששלם עון הרשע ובא עת פקודתו אין צריך לבריות לומר הבה נתחכמה לו שמאיליה באה אליו הרעה ירע שריד באהלו, תבא רעה לשריד שישאר באהלו כלומר יהא רעוע ורצוץ. (כ"ז) ינלו שמים עוונו, שמים יוכיחו על עוונו, אשר תרד אש מן השמים עליו להודיע לכל באי עולם רשעו ופשעו, וארץ מתקוממה, תם מלמטה הבריות שונאים אותו. (כ"ח) יגל לשון גלות, יבול ביתו אילו בניו, ניתרות ביום אפו, ניגרות לשון שפיכה כמו מים המוגרים ארצה, ופת' שישפך עליו הק"בה חימה ואפו וחלהיטיה. (כ"ט) זה חלק אדם רשע מאלהים וזה חיה חלקך מאל חשלום לרשעך, ונחלת אמרו מאל, כך נגזר עליו מטרום.

(כ"א)

(א) ויען איוב

(ב) וחדי זאת תנחומותיכם את אשר תחרישו וחשמעו אלי, וזאת תחיה לי תנחום מאחכם. (ג) שאוני, סבלוני, רפורטיץ מא בל"ע ואחר דברי חלעיג אחר שאדבר חלעיג בכל רצונך, כי כל דברי יהיו אמיתין שאין להרחר

ולהלעיג אחריהם, כך הוא מדבר לכל אחד ואחר מהם (ד) האנכי לאדם שיחו(י), ואם מדוע לא תקצר רוחי, ר' מנחם ביר' חלבו זצ"ל היה פותח הלוואי שהייתי מדבר לאדם שיבין את שיחי, ולא יתכן כלל פת' זה שמקרא זה תמוה כמשפט המקראות, שתיבה ראשונה שלהם אות ראשונה הא ונקודה בפתח וכתיב אחריה אם שכולם תמוהים כמו האנכי הריתי את כל העם הזה ואם אנכי ילדתהו, וכן הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם ואם את כל דגי הים יאסף להם ומצא להם, וכן הלבן מאה, שנה יולד ואם שרה תשעים שנה תלד, העבד ישראל, הבן יקיר, הים אני, היאבהרים שכולם תמוהים, אף זה תימה וכן פת' וכי לאדם שיבין את שיחי אני צועק אין שיחי אלא לבני אדם שאין בהן בינת הלב שאינן רוצים להבין את שיחי, ואם מדוע לא תקצר רוחי, פת' ואם אין זאת שיהא שיחי לבני אדם שיטו אזנם וישמעו אלי מדוע לא תקצר רוחי מתוך צער (ה) אלא פנו אלי והשמו לשון שתוקה כמו ואשב שם שבעה ימים משתים בתוכם. (ו, ז) ואם זכרתי ונבהלתי ואחז בשרי פלצות, מדוע רשעים יחיו עתקו גם גברו חיל, אם זה פת' כאשר וק' פת' הטליצה אתם אומ' זה חלק אדם רשע מאלהים כל רעות רבות האמורות בעניין כשאני ווכר דבריכם אילו שכך מניע לרשעים, אני נבהל ואחז בשרי פלצות, ואומר לי לבי אם כדברי חבריי כן הוא מדוע רשעים יחיו שהרי אנו רואים שכמה רשעים שמרבים ימים בעולם ולא עוד אלא שמצליחין דכת' הן עתקו. (ח) זרעם נכון לפניהם עימם פת' לא תאמר שמספר ימיהם מחמלאים אלא שמאריכים ימים אף כל ימי בניהם ולא בימי בניהם לבד הם חיים אלא ונאצאיהם לעיניהם ופת' ימי אוחם שיבואו מאותן שיצאו מהן הן בני בניהם, אף בימיהם הם מאריכים ימים שאילו נאמר ונאצאיהם (?) לפניהם היתי אומר הן בניהם שיצאו מהן עכשיו שנא' ונאצאיהם הם הבנים שיצאו מבניהם (ט) ולא שבט אלוה עליהם שהק"בה אינו מייסרן ביסורין. (י) שורו עבר את הנקבה ולא יגעיל ולא ירה בה זרע פסולת שיהא נפלט ונגעל מגופה בלא הריון, כל לשון הגעלה לשון הפלטה היא, וכן בלשון משנה מגעילו ברחמה וכן כי שם נגעל מגן גבורים, פלט את משיחתו והיה כאילו לא נמשח שהרי רגילין למשוח בשמן כדי שיהא חלק ומחליק הרומח והחנית מהכה בו ויהא אמר קומו השרים משחו מגן (?), תפלט פרתו בעיתה את וולדה ולא תשכל נפל בלא עת, תפלט פרתו, דוגמת בטרם יבוא חבל לה בלא צער אמה (י"ב י"ג) ישאו קולם בחוף וכינור ברוב שמחתם, יבלו ישלימו וברגע שאל יחתו ולעת מיחתם באחריתם הם מתים לפי שעה בלא יסורים במחתם ובחייהם הם משינים טובה. (י"ד) ויאמרו לאל והם היו אומרים בחייהם לחקבה סור ממנו אשר לא נלך אחריך ולא חפצנו ללכת לדעת (אחריך) דרכיך. (ט"ו) ומה נועיל כי נפגע בו ומה נועיל לעצמינו ומה תגאה יש לנו אם נתפלל אליו. (ט"ז) הם לא בידם טובם פת' הלא לא בצדקתם באה להם הטובה הזאת ואעפ (לא) היו מצליחים בכל טובה, ומה זה תאמרו אלי זה חלק אדם רשע מאלהים אם כדבריכם מדוע דרך צלחה שלו כל בוגדי בגד, ועצת רשעים רחקו מני ובדבריכם לא הלכתי ובשבט אלוה עלי ואם מחייסר בכל מיני פורעניות, וכדבריכם מדוע עשה רע כאת ומאריך לו

משמרש החולך. (י"ז י"ח) כמה נר רשעים ידעך פת' כמה יאריך זמן זה ונע קץ שיכבה נר הרשעים מתי יבא עליהם אידם. ומתי יחלק להם הקב"ה יסורין וחבלים כמו חבלי יולדה. למה הם מאריכים ימים שזרעם נכון לפניהם עימם ונאצאיהם לעיניהם. אם כדבריכם שמשלם לשונאיו אל פניו להאבידם היו הם עצמם כתבן לפני רוח וכמוץ גנבתו כסתו (?). (י"ט) אלוה יצפון לבניו, נחמד' וכי מדה טובה היא כן שזה הרשיע כל ימיו וימות בשלום ואנו ושעו יצפון הקב"ה ללקות לבניו מדוע ישא הבן את עון האב, ישלם אליו, אל הרשע ישלם לו רשעו, וידע פת' שיכיר שהרשיע לעשות (כ) ועיניו יראו מדו שברו (כ"א) כי מה חפצו בביתו אחריו ומספר חדשיו חוצצו, כי מה הוא חושש וחפץ בביתו אחריו אחר מותו ידאג מפורענות בחייו העתידה לבוא לבני ביתו אחר שמספר חדשיו חוצצו נקצצו, ויכלו לפני הרעה כי מי ינאנו לראות במה שיהא אחריו. (כ"ב כ"ג כ"ד כ"ה כ"ו) האלוה ילמד דעת והוא רמים ישפוט אם יש בכם אחד במקומו של הקב"ה שילמד לי דעת על מה המידה הזאת נהוגה ברשעים שהם מצליחין והוא רמים ישפוט, פת' יודיעיני כיצד הוא שופט את הרמים הרשעים אלא על כרחכם צדקת הצדיק לא יצילנו ביום צדקו ורשעת הרשע לא יכשל בה, והרבה יש רשעים שמניע אליהם כמעשה הצדיקים, אלא כך היא המידה זה ימות בעצם תומו כולו שלאנן ושליו, אדם זה תראה שימות בעצם תומו בתוקף שלו ומותו שלאנן כמו שאנן, עטיניו לשון משנה כמו עוטנו בבית הבד, צובריו הזתים יחד, ושמנן ענול ומתעגל ומתאסף לתוכן כדי שיהא מוכן לצאת כשעוצרו בבית הבד ואותו כלי שצובריו אותו כדי להיאסף שומנן לתוכו נקרא מעטן אף סאן מקום מכנס שומנו והיא חזה שלו נקרא עטיניו, ומוח עצמותיו ישוקה מחמת שהוא עב ושמן יש לו שיקני עצמות שהן מליאות מוח, ולא בצדקתו וישר לבבו, וזה ימות בנפש מרה ולא אכל בטובה, לא אכל בטובה לא חטא לאלהיו, ושניהם יחד על עפר ישכבו, והכול כאשר לכול מקרה אחד לצדיק ולרשע, ורימה תכסה עליהם, על שניהם על טוב ועל חוטא. (כ"ז כ"ח כ"ט) הן ידעתי מחשבותיכם ומזימות עלי תחמסו פת' מזימות שאתם חושבים בלב עלי ואתם מגלים מה שבלבבכם בפה, ואתם שואלים זה לזה ואמ' איה בית נדיב הוא גדולתו של זה שראינוהו לשעבר בניו ובני ביתו כבית נדיב ועתה אנו רואים הוא וביתו חרב וחבירו משיבו הנני משיבך על איה שלך שאתה תמים (ה) עליו ושואל איה בית נדיב תשובה לו כדיך (?) לאהל של זה היקרה כאהל של רשעים שהיום בנוי ופתאום חרב ומחר אתה שואל עליו איה בית נדיב ואיה אהל משכנות רשעים, וכשאתם משיבין תשובה זה אינה נכונה הניחו תשובותיכם ושאלו לעוברי דרך ופת' הלא תשאלו לבני אדם היודעים סידרו של עולם ומנהגו, שאלתם כמו שאלו, ולפיכך אינו נפקד שאלתם כי הוא משמע לשעבר אבל שאלתם משמע לשון הווה כמו שאילתיו המשמע עכשיו שואלת אנכי אתו ואותותם לא תנכרו. (ל) כי ליום אידי יחשך רע, ליום שנגזר הרעה לבוא בו היא באה בו ביום אם חרב ואם דבר אם אש, אבל אם הרעה ממהרת לא לסור מן הצדיקים ולא ליפול על הפושעים, וכל שנפגעו לה בין צדיק בין רשע הוא נכשל בה, רע שם דבר

הוא, ופת׳ רעה, כמו כי אינם יודעים לעשות רע, ליום עברות יובלו, פורעניו
המתרגשות לבוא לעולם ובמי שפוגעת בו הרעה, כטוב כחוטא הוא נתקי
בה, ומקרה זה הקרני, לא נפשעי ובחטאתי. (לא) ומי יגיד על פניו דרכ
מאחר שכך היא המידה והוא עשה מי ישלם לו פת׳ הקבה גור כך מ
ישלם גמול שישיב על דבריו ויאמר לו לא דנת כשורה. (ל״ב) והוא לקברות
פת׳ והאדם הזה כופו שיובל לקברות ואפי׳ לא רעה פוגעת בו כל ימי חיי
די לו ברעה זה שסופו למיתה, ועל גדיש ישקוד פת׳ ועל גדיש ישקוד,
ישמור שנקבר אצל גדיש ודומה לו כאילו גדיש שומר קברו. (ל״ג) מתקו לי
רגבי נחל, משמת אדם מתקו לו רגבי נחל, רגבי אדמה רגבי בלשטש בלע׳
נחל כמו נחל איתן, ואחריו כל אדם ימשוך, בין צדיק בין רשע, מימיי לא
ראיתי שתציל צדקת הצדיק את הצדיק ממות אלא יש צדיק אובד בצדקו
ויש רשע מאריך ברעתו ולפניו אין מספר שמתו. (ל״ד) ואיך תנחמוני הבל
שאתם או׳ אם אתה הכינות לבך ופרשת אליו כפיך, כי אז תשא פניך ממום,
אין המכשול תלוי בעון אלא כאשר לכל מקרה אחד לצדיק ולרשע, ותשובותיכם
נשאר מעל לא נשאר בידכם אלא תשובת מעולה.

כ״ב

(א) ויען אליפו

(ב) הלאל יסכון גבר פת׳ הואת חשבת למשפט שילמד לאל שום גבר
שיסכון עלימו משכיל פת׳ שילמד הקבה טענותיו לאחר שיהא משכיל בינימו
בין הקבה ובין איוב עם מי הדין, יסכון לשון למוד כמו ההסכן הסכנתי
ותרג׳ המילה אליפנא. (ג) החפץ לשדי כי תצדק, ואם בצע לו כי תתם דרכיך
שישים בניכם משכיל. (ד, ה) המיראתך יוכיך פת׳ המיראתך יתווכח עימך,
הלא יודע כי רעתך רבה. (ח׳ ט) ואיש זרוע לו הארץ, על אשר היית איש
זרוע ונשוא פנים הייתה הארץ שלך וישבת בה ושילחת אלמנות ריקם שלא
פתחת להן ידיך, וזרועות יתומים מדוכאים על ידך; ידוכא כל זרוע וזרוע.
(י) על כן סביבותיך פחים על כן אשר עשית את כל אלה נוקשת ונלכדת
ונבהלת מפחד פתאום שפת׳ או (?) בהגיעו אליו כל צרותיו מיתת בניו ואיבר
נכסיו ומכת גופו. (י״א י״ב י״ג) או חושך לא תראה, זה או פת׳ שמה סבר
אתה חושך שיחשיך ממך שאין אתה יכול לראות, וגם שפעת מים שמכסה
אדם כיוצא בך שאי אפשר לך לראות מתוכו אל עבר השני כך לפי שכח
בו ישת חושך סתרו סביבותיו סוכתו חשרת מים עבי שחקים שהחושך והמים
מים מכסים ממנו מה שנעשה למטה ואומר אתה בלבך הלא גובה שמים,
פת׳ יושבי בגובהי שמים ואינו רואה למטה בארץ לפי שהיא רחוקה מן
השמים, וראה כי ראש כוכבים כי רמו שטאש פריש גרדא דשיאשטיליש
כשישונט הלטש, ואמרת מה ידע אל, אפורצדיק, מה ידע אל כך חשבת
בעצמך לפי שראית שראש כוכבים שרמו וגבהו ממך אמרת לא יעלה
במעשיי, הבעד ערפל ישפוט, בתמידא, הכנגד החושך הזה ויראה ישפוט
(יראה וישפוט צ״ל). (י״ד) הנה העבים סתר מפניו ואי איפשר לראות וחוג
שמים יתהלך, ולא ידע אשר בארץ, הוג, עוגל, מחוגת השמים כמו ובמחוגה
תארהו. קומפיש בל״ע, כי באומרך, זה ימות בעצם תומו כולו שלאנן ושלו

וזה ימות בנפש מרה ולא אכל בטובה, והשיבות הכל כאשר לכל ונתת מקרה אחד לצדיק ולרשע, באומרך כן הודעת שכך הוא מחשבת ליבך כשאתה ואומה כי ראש כוכבים כי רמו אז תאמר מה ידע אל הבעד ערפל ישפוט. (ט"ו ט"ז) האורח עולם תשמור, אשר ארכו (דרכו צ"ל) מתי און, היתכן לך שתשמור אורח עולם שדרכו בה הרשעים שאף הם היו במחשך מעשיהם ואומרים מי רואינו ומי יודעינו, ועון זה גרם להם אשר קומטו בלא עת עודו בלא עיתם, נהר יוצק יסודם נהר הוצק ונשפך על יסודם לטבעם במים זה חר המבול. (י"ז) ומה יפעל שדי למו פת' מה טובה פעל שדי למו, שנאמין לו. (י"ח) והוא מילא בתיהם טוב, ועצת רשעים רחקה מני, הם אמרו אינו רואה בפעשינו, ואני אומ' גם חושך לא יחשיך ממנו ועיניו משוטטים בכל הארץ. (י"ט) יראו צדיקים וישמחו, ראו צדיקים מפלתן של דור המבול וישמחו זה נח ובניו. (כ) אם לא נכחד קימנו, כמו קימתו של אותו הדור, כמו בית אל ימצאנו ושם ידבר עמנו כמו עימו, ק' ראיתי בפתרונו רבנא שלמה זצ"ל, אבל ר' מנהם ביר' חלבו אחי אבא פתר קימנו כמו קמינו ופת' דורות שהיו לפנינו נכחדו בעון שדרכו להם בדרך שאתה דורך אשר דרכו מתי און. (כ"א) הסכן נא עמו ושלם למד להיות עמו ושלם ותהי בשלום, בהם תבואתך טובה בדברים האלה תבואתך טובה. (כ"ד) ושית על עפר בצר, על אשר תשוב עדיו, על הארץ חוסן באבנים ובצור נחלים אופיר. (כ"ה) והיה שדי שופט בצריך, וכן תועפות לך, פת' יוסיף את כל אשר לך למשנה. (כ"ו) ותשא אל אלוה פניך, לא תבוש להרים פנים אליו לשאול צרכיך הימנו. (כ"ז) ונדריך תשלם, מי שהוא מיצר נדר בשעת צרתו אם יחמלא שאילתו ויש לך שמתמלאת שאילתו ומשלם את נדרו ויש שאין שאילתו מתמלאת ואינו משלם מה שנדר, שהרי על ניני הנדר הנדר, אבל אתה תשלם הנדר שתתמלא שאילתך וכשהוא אומ' שאילתך תתמלא (כ"ח) ותגזור אמר ויקם לך, שלא תאמר על ידי נדר שנדרת בלבד תבא שאילתך אבל אם לא תדור לא תבוא שאילתך אלא כמו נדר כמו כן אם תגזור דבר שרצוני שיהיה דבר זה אותה שעה יתקיים לך, ועל דרכיך נגה אור הרבה בני אדם נוטלים עצה ודרך לעצמם וכסבורים שתאיר להם עצתם ונכשלים בה אבל אתה על דרכיך נגה אור, שתצליח את דרכיך. (כ"ט) כי השפילו ותאמר גוה, לא תאמר לעצמך תוכל להוציא בלבד אבל לא לאחרים אבל אפילו אם השפילו אחרים ואתה או' לפני המקום הרם אותו הוא שומע לך, ושח עינים יושיע, ואת שיהיה שח עינים בצרה הבאה בעונו יושיע בעבורך. (ל) ימלט אי נקי מצרה בתפילתך, אי נקי, אין נקי, ונמלט בבור כפיך, בזכותך ימלט.

כ"ג

(א) ויען איוב ויאמר

(ב) גם היום מרי שיחי, אחר כל התנחומים הללו מרי שיחי במקומו עומד כי אין תנחומים בדבריכם, ידי כבדה על אנחתי, מכת נגעי תקפה יותר מאנחתי שאני זועק וקובל לפני מכתי. (ג, ד, ה, ו, ז) ואמצא לשופטי, ואביעה מה יאמר לי לדעת הברוב כח יריב עמדי לא אך הוא ישים בי פת' אך לא הוא ישים בי עלילות שיודע אני בו שאיתו בא בטרוניא על בריותיו,

שם ישר נוכח עימו שבמקום שהוא שוכן שם ישר ונכוחה עימו נוכח הטעם בכך, לפי שהוא שם דבר לשון נכוחה אבל לנכח אשתו דיצחק, הטעם בנך לפי שפ' נגד לפי שבמקום שהוא שוכן שם ישר נוכח עימו, אם אבוא עד תכונתו ואערכה לפניו משפט אפלטה לנשח משפטי, פח' הייתי נמלט לנשח מיד השופט אותי עכשיו לפי שלא היה נמצא בי עון, אבל מה אעשה שהרי איני יודע היכן אמצאנו. (ח, ט) הן קדם אהלוך והוא מורח ואינינו, ואחור והוא מעריב ולא אבין לו היכן הוא, שמאל הוא צפון, בעשותו לא אחז, פתרון כעיניין הזה עשאו שאי איפשר לדמות מראה כבודו אם הוא שם, אחז אחזה, וטעמו למעלה כמו ואעש אעש, ואעל אעל, יעטף ימין, יכפה פני הדרום לפניו למען לא אראנו, יעטף אך אטולפיר בלע'. (י) כי ידע דרך אשר עמדו(י) ואילו בחנני כזהב הייתי יוצא נקי בלא עון. (יא) באשור אחזה רגלי פח' בדרכיו הלכתי, באשורו פח' בפסיעתו, דרכו שמרתי ולא אט פח' לא הטיתי מדרכיו ימין ושמאל. (י"ב י"ג) מחוקי צפנתי אמרי פי (ו), לא תאמ' בדבר שאין דין עליו שלא הייתי תובעו אלא אפילו מדבר שהוא לי חוק ומשפט עליו לתובעו, ומה מועיל לי כל זאת והוא באחד, יחידי הן את עולמו ונפשו אוהב ויעש, מה שהוא רוצה בעולמו הוא עושה, מי שהוא רוצה הוא מרשיע, ומי שהוא רוצה הוא מצדיק ואין מי שישוב על דבר. (י"ד ט"ו) כי ישלים חוקי, כי ידעתי שישלים חוק גזירתי אע"פ שרן אותי עכשיו שכך היא מדתו יכאיב ויחבש, ימחץ וידיו תרפינה, כי כהנה וכהנה עשה לשאר אנשים משרן אותם שב וריחמם אבל על שהוא דן יחיד ואין מי ישיבינו שיערוך לפניו משפט ופיו (ופי) אטלא תוכחות. (ט"ו) על כן מפניו אבהל אתבונן דבר ואפחד ממנו. (ט"ז י"ז) ואל הרך לבי, ושרי הבהילוני, כי לא נצמתי מפני חושך ומפני כיסה אופל, כה פח' שני מקראות הללו וחיבורם ואל הרך לבי וידו נגעה בי, כי לא נצמתי מפני חושך פח' שאילמלי שידו נגעה בי ושדי הוא שהבהילני, כי לא נצמתי מפני חושך של כשיפ ששמו שלשה ראשים ויפשטו על הגמלים ולא מפני מלכת שבא שנשלה על האותנות ועל הבקר וחקרתם, כי מי הוא ערב את לבי לגשת אלי שהרי מפני שהיה כל צרה וכל אופל מכוסה, אבל מפני שידו נגעה בי שאל הן לבי ושרי הבהילני, על כן מפניו אבהל.

כ"ד

(א' ב') מדוע משדי לא נצפנו עיתים ויודעיו לא חזו ימיו, גבולות ישנו עדר גזלו וירעו, כך חיבור שני מקראות הללו ופתרונם עד ששדי הבהילני בייסורין הללו שאני נידון בהם לרשעים המשיגים גבול רעיהם ונחלים עדר אחרים ורועים את עצמם ויודעיו של איוב לא יחזו ימיו הרעים של איוב שהוא נידון בהם לא חזו ימיו נא ודישנט שש מלש יודט בלע' וכעיניין הזה מחבר ר' מנחם ביר' חלבו זצ"ל. (ד) יחד חובאו עניי ארץ מפניהם (ה) הן פראים במדבר פתרו' כפראים למדי מדבר כך היו מצויים במדבר ושואפים לבני אדם אשר יצאו לפעלם משחרי לטרף שידא טרף לביתו ולחם חוקו, ערבה לו לחם לנערים פח' לכך היה משכים כדי שידא לו לערב לחם לנערים. (ו) בשדה בלילו יקצירו, בשדה של אחרים בלילו של

עני יקצורו וכרם הטעם בכף ואינו דבוק לחיבה שלאחריו שאם היה דבוק לחיבה שלאחריו אז היה פתרו׳ כרם של רשע ילקשו והייתי תמיה בדבר על מה הכת׳ פוקד עליו עון על דבר זה, אבל עכשיו שהטעם למעלה בכף הטעם מפרידו מחיבה של אחריו ומלמדך שכן פת׳ וכרם של עני רשעים ילקשו, מאחרים עליו ובוצרים אותו, ילקשו לשו׳ איחור כמו מלקוש. (ו׳ ח׳) ערום מלינים את העני מבלי לבוש ואין כסות בקרה, מורם היורד מן ההרים, ירטבו אותם האביונים שהרשעים מלינים מבלי לבוש מבלי שאין מחסה כיסוי להחסות בו, חיבקו צור נחבאים בנקיקי הסלעים וגם יש הורם יורד ומלקה עליהם ומרטיבים רטוב תרגומו של לח וכל מי שאינו מנוגב קרוי לח. (ט) יגולו משד יתום, ועל עני יחבולו, יגולו אין התיבה הואת לשון גוילה אלא לשון נטייה ולש׳ פניך, שכשם שתאמר סורו אל בית עבדכם ולינו וכשם שתאמר סור מעלי כך יאמרו יגולו משד יתום, פת׳ כשיסורו מעליו שכבר סדרו אוהו פונים מאצלו ועל עני יחבולו יגולו משד יתום ועל עני יחבולו, כך פתר ר׳ מנחם בר׳ חלבו אחי אבא. (י) ערום הלכו מבלי לבוש הרשעים הלכו את האדם ערום מבלי לבוש ורעבים מן הרעבים לוקחים עומר של לקט. (י״א) בין שורותם יצהירו, פת׳ בין שורותם של עניים יצהירו העני הדורך את הזית ומוסק את השמן משורות של זתים הערוכים בבית הבד, ואחר כל העטל הזה שהעני עמל בו ומביאו לידי צחר (צהר צ״ל) בא זה ונוטלו הימינו, העני דורכו והרשע סך בו, יצהרו לשו׳ צהר, וכן יקבים דרכו ויצמאו, העני דורך ענביו וצמא ממנו שאינו שותיהו שזה בא ונוטלו. (י״ב י״ג) מעיר מתים יאנקו, פת׳ מכל עיר ועיר היו הרשעים שבהם גורמים לאנשי העיר שיאנקו מחמת שהיו גוזלים אותם כך היה מנהגם של דור המבול, וחיברו מנחם את כל עיר מתים שפת׳ ונחרם את כל אנשי העיר, וכן מעיר מתים, ועד הבהמה, ונפש חללים תשוע לשמים על ההורגם, ואלוה לא ישים תפלה פת׳ לא להאיר לעולם אילו היה בידם להשיבו אל מקומו כדי שישמש חושך אפילה בעולם היו מורדין באור ואומ׳ אין רצונינו שיבא אורה, שהאור מעכב את הגולנים לקפח את הבריות וכן היה מנהגם של אנשי דור המבול. (יד) לאור היום יקום ונעשה רוצח, יקטול עני ואביון שיודע בו שאין לו גואלים, ובלילה יהי כגנב, ובלילה יגנוב ממון בעלים. (ט״ו) ועין נואף שמרה נשף לאמור לא תשוריני עין, כיצד הוא עושה ישן לו כל היום, ובאישון לילה הוא ניעור ורודף אחר הניאוף וסתר פנים ישים, פת׳ ובסתר כלומר בחושך אפילה שהוא סתר פנים, פת׳ ישים את פניו לרדוף אחר הזונות זהו פשוטו ומדרשו ידוע. (ט״ז י״ז) חתר בחושך בתים, יומם חתמו למו, בתים שהיו יודעים שממון בתוכם ישוב לשם, ישן כל היום, וכיצד חותמו שף שמן בלסמון בחומה שכנגד האוצר, והלך בלילה לריחו עד שמגיע למקום חותמו וחותר שם ומוציא מה שבתוך הבית, וכעיניין הזה לא ראו אור, כי יחדיו למו בוקר צלמות, אור של יום שמים אותם לחושך שישן לו כל היום ובלילה גונב ומוצאו הופכים למו את אור היום לחושך ולצלמות, כי יכיר בלהות צלמות, פת׳ ברין הוא מי שבמחשך מעשיו יכיר בלהות של צלמות שידא מעוף שוקה ואפילה מנודח, (י״ח י״ט) קל הוא על פני מים כשבא עליהם שנת

פקודתם והקב"ה מביא עליהם מבול מים לשחתם, קל היה כל אחד מהם
על פני מים שטים כבירים היו באים ושוטפים אותם ואחד מהם לא היה
יכול לעמוד בפני המים אלא כדבר הקל היו המים ומציפין אתו, תקולל
חלקתם בארץ, הניחו את שמים (שמם צ"ל) לקללה ולשבועה שכל מי
שמקלל את חבירו עוד בלשון הזה הוא מקללו מי שפרע מדור המבול הוא
יפרע ממי שאינו עומד בדיבורו, לא יפנה דרך כרמים, פתר' וכל כך למה
מה ראה הקב"ה להלקות דור המבול במי המבול במיתה קשה זו, לפי שלא
היה אחד מהם שיפנה עצמו לעסוק ביישובו של עולם, היא מטעת כרמים
או עבודת האדמה, אלא צייה גם חום שהוא עת הקציר ועת הקיץ ועת
הבציר לא היו עוסקים ביישובו של עולם, אלא יגולו את הבריות וכן לעת
שמימי שלג יורדים הם ימי החורף שהוא זמן חריש ואף באותו עת יגלו
ולא עוסקים בשום עבודה כי אם בגזילות ובכל חמסים, ודבר זה גרם ששאל
הטאו, נתחייבו לרדת לשאול והו פשוטו של מקרא ויישובו ויש מפרשים
צייה גם חום יגולו מימי שלג, בעוונם גרמן שגול מן העולם סדרי בראשית
שיש בהן זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו, שבטלו
המזלות שתלויים בהם זמנים הללו כל שניהם עשר חודש, שמטה שהוא
אומר לאחר המבול, עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף
ויום ולילה לא ישבותו, מכלל ששבתו ובמידה שמדדו נמדד להם, המה זו
במורדי אור וגם הקב"ה מנע מרשעים אורם שנשתנו עליהם סדרי בראשית
ולא שימשו המזלות בשבילם, ומימי שלג גם אותם גזלו מן העולם, יש
חיבות חסירין ו כגון ואני ככבש אלוף, והוא נפטר (נפתר צ"ל) ככבש ואלוף
ועוד הרבה במחברת מנחם בן סרוק. (כ) ישכחהו רחם, כשבא עליהם צות
המבול, שאם הייתה משכחת את הבן והבן את אמו מפני ששניהם אבודים
מן העולם, מחקו רמה, פת' מתוק היה להם שמתו מיתת עצמם ונקברו
בקבר והאכלם רימה ויותירו עצמותם משבא עליהם מבול ונימחו מן העולם
אף עצמותיהם, ותשבר כעץ עוולה. (כ"א) רועה עקרה לא תלד, כך פירוש
רבותינו, כך היה מנהגם, אדם נושא שתי נשים אחת לתשמיש ואחת לבנים,
זו שעומדת לתשמיש משקה כוס עיקרין כדי שלא תלך עולמית ומאכילה
ומשקה תפנוקים ומרחיצה ומקשטה כדי שתהא נאה זו העומדת לבנים
מלבישה בגדי אלמנות ומרעיבה וזהו שאומר רועה עקרה שלא תלד היה
רועה ומטיב ואת האלמנה העומדת לבנים לא ייטיב. (כ"ב) ומשך הקב"ה
אותן אבירים בכוחו לפורענות יקום ולא יאמין בחייו, כשהביא עליהם את
המבול ושלוה שהשפיע להם המקום היא גרמה להם שסרו מאחריו ולפותן
מן העולם כמו שהייתה להם ואומ' מה שמפרש והולך. (כ"ג) יתן לו לבטח
וישען, שהיו נשענים ברוב טובה שהיתה להם ואומ' מה שדי כי נעבדנו
וסוף נתן עיניהם (עיניו) על דרכיהם. (כ"ד) רומו מעט ואינינו פת' כשרמו עיניהם
וגבהו ונחגאו לפניו על הטובה כשהשפיע להם לשעה קלה, כמעט קם
ואינינו, והוסכו פת' והושפלו ככל לשון עלייה, ופת' בדבר הפלה לשעה כמו
כן יקפצון, כמו ועוולתה קפצה, יקפצון פורנט דשטריינט בל"ע (כ"ה) אם
לא איפוא שאיני יודע היכן אמצאהו שאבוא עד תכונתו ואערכה לפניו

שפט, מי יכויבני וישם לאל מלחי, ואילו ידעתי ואמצאהו ואערכה לפניו
שפט, ופי אמלא תוכחות, מי הוא שיכויביני שם וישם לאל מלחי.

(Fortsetzung folgt.)

---

## Recensionen und Anzeigen.

**Ueber Sabbatjahrcyclus und Jobelperiode. Ein Beitrag zur Archäologie und Chronologie der vor- und nachexilischen Zeit, mit einer angehängten Sabbatjahrstafel. Von Dr. L. Zuckermann. 4°. 45 S.*).**

Ueber die Chronologie waltete zu allen Zeiten ein eigenthümliches Geschick. Die Gelehrten aller Zweige, selbst diejenigen, welche sich ihr Resultate zu Nutze machten, zählten sie jenen scientiis a limine salutandis bei, deren Hülfe man wohl in Anspruch nehmen könne, ohne auf ihr inneres Wesen näher eingehen zu müssen; und die Chronologen von Fach versenkten sich hinwiederum blos in ihre Formeln und Theorieen und schlossen sich so sehr gegen jeden Einfluß fremder Wissenschaften ab, daß ihre Schriften nothwendigerweise das Gepräge der Trockenheit und Einseitigkeit tragen mußten. — Ein noch eigenthümlicheres Bewandtniß hatte es mit der jüdischen Chronologie. Die Urquelle dieser Forschungen, die heilige Schrift, enthielt die hierauf bezüglichen Sätze blos kurz formulirt und ließ nur die allgemeinsten Umrisse durchschimmern. Im Talmud wurden zwar die nöthigen Ergänzungen gegeben und Gesichtspunkte zur Orientirung auf dieses Gebiete aufgestellt, aber die Meinungen der Gesetzeslehrer wichen bedeutend von einander ab, und die Formeln, welche sie zum Ausdruck ihrer Ansichten machten, sind so dunkel, daß ein sicheres Ergebniß der Texte abgerungen werden muß. Daher die verschiedenen Auffassungen der älteren jüdischen Chronologen und die oft an's Lächerliche streifenden Annahmen der christlichen Forscher, die den ihnen fremden Worten des Talmuds alle mögliche Gewalt anthaten und in den meisten Fällen blos luftige Hypothesen zu Tage förderten.

Um so erfreulicher ist daher, wenn sich die neuere Forschung an

*) Auf Ersuchen des Herrn Verf. obiger Monographie theilen wir folgende durch die Eile des Druckes ausgefallene Note zu S. 34 Z. 3 mit: „Auch die jüd. Schriftsteller differiren untereinander in ihrer Zeitbestimmung nach der seleucidischen Aera um ein Jahr. Ueber die Ursache dieser Differenz vergl. Rapoport Erech Millin S. 73 ff." D. R.

dieſes Stoffes bemächtigt, und wir begrüßen daher mit Freude die Eingangs genannte Schrift des Herrn Dr. Zuckermann, die dem Jahresberichte des jüdiſch-theologiſchen Seminars Fränckel'ſcher Stiftung vorangeht.

Nach der allgemeinen Einleitung, in welcher die Schwierigkeiten und die ſowohl theoretiſche als praktiſche Bedeutung der Fragen über Sabbatjahrcyclus und Jobelperiode hervorgehoben werden, und nach ſorgfältiger Angabe der reichhaltigen Literatur geht der Verf. an die Erörterung dreier Punkte. I. Ueber Dauer und Jahresanfang des Sabbatjahrcyclus und der Jobelperiode. II. Ueber den erſten Anfang und die Continuität derſelben und III. Beſtimmung eines Sabbatjahres.

Im I. Abſchnitte (S. 5—18) führt der Verf. das Gebot des Sabbat- und Jobeljahres auf die bibliſchen Quellen zurück, ohne auf die nähere Begründung deſſelben einzugehen, da er blos die chronologiſche Seite berückſichtigt, und zählt dann die verſchiedenen Meinungen in Betreff des Jobelfeierjahres und ſeines Zählungsverhältniſſes zu den daranliegenden Sabbatjahrcyclen auf. Ueber die Feier des Jobeljahres haben ſich vornehmlich zwei Anſichten geltend gemacht. Die jüdiſchen Quellen von Sifra und dem Talmud bis auf Parchi nehmen übereinſtimmend das 50. Jahr als Jobeljahr an, welcher Anſicht auch viele chriſtliche Autoren beitreten, wogegen Iſidorus Hispalenſis, Scaliger, Petavius, Gatterer, des Vignoles u. A. das 49. Jahr als ſolches angeſehen wiſſen wollen. — Ueber das Zählungsverhältniß der Jobeljahre zu den daranliegenden Sabbatjahrcyclen herrſcht eine noch größere Meinungsverſchiedenheit. Der Verf. gibt ein kurzes Reſumé der fünf divergirenden Behauptungen: Der Talmud, Seder Olam und Maimonides laſſen auf 7 Sabbatjahrcyclen ſtets ein ſelbſtſtändiges Jobeljahr folgen. Die zweite Anſicht, deren Repräſentant R. Jehuda iſt, nimmt an, daß das Jobeljahr die Reihe der Sabbatjahre nicht unterbricht, vielmehr ſelbſt als integrirendes Glied mitzählt. Die dritte, von Scaliger, Calviſius, Petavius u. A. aufgeſtellte Meinung läßt das 49. Jahr als Doppelfeierjahr, Sabbat- und Jobeljahr zugleich gelten. Eine vierte, blos von Salianus vertretene Anſicht, daß die Sabbat- und Jobeljahre unabhängig neben einander hergehen, erklärt der Verf. für unwiſſenſchaftlich, während die fünfte und letzte Behauptung, die Ewald's, in ihrer Künſtlichkeit und Gezwungenheit dem Wortlaute des Textes widerſprechend befunden wird (S. 7—11). Die Löſung der dritten Frage über die Dauer der Jobelperiode iſt natürlich an die vorhergehenden verſchiedenen Annahmen geknüpft, ſo daß die Vertreter der erſten, vierten und fünften Meinung ihr einen Zeitraum von 50

Jahren, die der zweiten und dritten Meinung hingegen von 49 Jahren einräumen.

Nachdem der Verf. die ſonderbare Anſicht von Ferd. Wilh. Beer, der für die Jobelperiode eine Dauer von 48 Sonnenjahren annimmt, nebſt ihrer weitläufigen Begründung ausführlich mittheilt, erklärt er ſich aus mathematiſch-chronologiſchen Gründen für die Anſicht des R. Jehuda, „den Stein, den die Baumeiſter verachteten", daß nämlich die Dauer der Jobelperiode aus 49 Jahren beſtehe, und zwar, daß das 49. Jahr das ſiebente Sabbatjahr, das 50. Jahr das zu feiernde Jobeljahr und zugleich erſtes Jahr des achten Sabbatjahrcyclus und der zweiten Jobelperiode ſei. Eine Rechtfertigung dieſer Anſicht findet er in der Bemerkung, daß eine Ausgleichung des Mond- und Sonnenjahres, welche beide für die rituelle Praxis, das erſtere für die Regelung der Monate, das letztere für die des Jahres, von Bedeutung waren, in einer 49jährigen Periode leicht erzielbar ſei und daß in 133 ſolchen Perioden die Epakte des Sonnen- und Mondjahres faſt völlig verſchwinde. Auch iſt die 49jährige Periode weit geeigneter als der 19jährige Cyclus für die Berechnung des Mondlaufes und die Anordnung der Schaltmonate, da bei dem 19jährigen eine Correction früher angewandt werden muß. Das 50. Jahr war demnach nach der Anſicht des Verfaſſ. nicht der Schlußſtein einer abgelaufenen Periode, ſondern eröffnete eine neue Jobelperiode, wie denn auch jeder Beginn eines aſtronomiſch wichtigen Zeitwechſels durch eine Feier eingeleitet wurde. In Betreff des Jahresanfanges für das Sabbat- und Jobeljahr ſchließt ſich der Verf. aus triftigen Gründen der Anſicht des Talmuds an, die den erſten Tiſchri als ſolchen annimmt.

Der II. Abſchnitt (S. 18—32), welcher die näheren Beſtimmungen über die Epoche oder den Anfangspunkt der Jobelperiode und Sabbatjahrcyclen enthält, wird gleichfalls vorerſt mit einer Aufzählung der bereits aufgeſtellten Anſichten eingeleitet. Die Anſicht ſämmtlicher jüdiſcher Forſcher geht dahin, daß das Geſetz des Sabbat- und Jobeljahres erſt mit der vollſtändigen Beſitznahme des Landes Chanaan (κληρουχία), d. i. 14 Jahre nach der Einwanderung, in Wirkſamkeit trat. Eine zweite Meinung, die des Torniellus, Salianus, des Bignoles läßt das Geſetz gleichzeitig mit dem Einzuge in Chanaan, alſo ohne Rückſicht auf die 14 Jahre der Unterwerfung und Vertheilung, in Kraft treten. Scaliger, Petavius u. A. laſſen hingegen die Sabbat- und Jobeljahrreihe unmittelbar nach den Unterwerfungsjahren beginnen. Hierauf theilt der Verf. die von einigen Chronologen aufgeſtellten erſten Sabbat- und Jobeljahre mit, erläutert (in Note 16) die von

jüdiſchen Autoren gebrauchten und noch in keinem neueren Werke erklärten drei Weltſchöpfungsepochen Wejad (וי"ד), Bharad (בה"ד) und Gekabtatu (גכ"ב תת"ע), und weiſt dann auf die Thatſache hin, daß die Reihe der Sabbatjahrcyclen und Jobelperioden durch geſchichtliche Kataſtrophen unterbrochen wurde und alſo ein neuer Anfang angenommen werden müſſe. Um dieſen Anfang genau fixiren zu können, theilt er nach talmudiſchen Angaben die ganze Zeit vom Anfange der Sabbatjahr- und Jobelära bis zur Zerſtörung des zweiten Tempels in 3 Zeiträume ein: von dem 15. Jahre nach dem Einzuge in Chanaan bis zur Zerſtörung des erſten Tempels, von dieſem Ereigniſſe an bis zum Aufbau des zweiten Tempels, und vom Aufbau des zweiten Tempels bis zur Zerſtörung deſſelben, wonach die Frage, ob das continuirliche Zählen der Jobelperioden von der Feier des Jobeljahres abhängig iſt und ob die Sabbatjahrcyclen von der Unterbrechung der Jobelfeier afficirt wurden, klar und ausführlich beſprochen wird. Zur Widerlegung der Autoren, die die factiſche Anwendung der Sabbatjahrsgeſetze in der nacheriliſchen Zeit in Zweifel ziehen, führt der Verf. eine Reihe hiſtoriſcher Zeugniſſe für dieſelbe an und referirt über die Zählungsweiſen der Geonim und älteren Geſetzesinterpreten, ohne einen Anhaltspunkt für die Fixirung eines Sabbatjahres finden zu können, da die für die Praxis getroffene Ausgleichung für die wiſſenſchaftliche Unterſuchung keine Befriedigung gewährt.

Im III. Abſchnitt (S. 32—42) ſchlägt der Verf. einen anderen Weg ein; er forſcht in den hiſtoriſchen Schriften und findet in den nachmakkabäiſchen Werken, im erſten Makkabäerbuche und im Joſephus, drei wirklich gefeierte Sabbatjahre namhaft gemacht und zugleich durch die damals üblichen Aeren näher beſtimmt. Dieß ſind die Jahre 37 v. Ch. = 275 Aer. Seleuc. = 185. Olympiade; 177 Aer. Seleuc. = 135 v. Ch. und 149 Aer. Seleuc., welche ſich mit noch anderen vom Seder Olam und Maimonides angeführten Sabbatjahren und mit der von den paläſtinenſiſchen Juden angewandten Norm zur Beſtimmung eines Sabbatjahres in Einklang bringen laſſen; doch auch mit der talmudiſchen Regel (Aboda Sara 9b), um die Lage eines beliebigen Jahres in einem Sabbatjahrcyclus angeben zu können, weiß der Verf. die obigen Reſultate zu vereinbaren. Wir müſſen es demſelben als beſonderes Verdienſt anrechnen, daß er dieſe ſo dunkle, talmudiſche Theorie, die den mannigfaltigſten Umdeutungen Seitens der Commentatoren ausgeſetzt war, durch die Uebertragung in eine mathematiſche Formel dem allgemeinen Verſtändniſſe näher gebracht hat. Nachdem der Verf. in einem der ſicher gefeierten Sabbatjahre einen Regulator

וזה ימות בנפש מרה ולא אכל בטובה, והשיבות הכל כאשר לכל ונתח מקרה אחד לצדיק ולרשע, באומרך כן הודעת שכך הוא מחשבת ליבך כשאתה רואה כי ראש כוכבים כי רמו אז תאמר מה ידע אל הבעד ערפל ישפוט. (ט"ו ט"ז) האורח עולם חשמור, אשר ארכו (דרכו צ"ל) מחי און, היתכן לך שחשמור אורח עולם שדרכו בה הרשעים שאף הם היו במחשך מעשיהם ואומרים מי רואינו ומי יודעינו, עון זה גרם להם אשר קומטו בלא עת נזרו בלא עיתם, נהר יובל יסודם נהר הוצק ונשפך על יסודם לטבעם במים זה דור המבול. (י"ז) ומה יפעל שדי למו פת' מה טובה פעל שדי למו, שנאמין לו. (י"ח) והוא מילא בחיהם טוב, ועצת רשעים רחקה מני, הם אמרו אינו רואה בפעשינו, ואני אומ' גם חושך לא יחשיך ממנו ועיניו משוטטים בכל הארץ. (י"ט) יראו צדיקים וישמחו, ראו צדיקים מפלתן של דור המבול וישמחו זה נח ובניו. (כ) אם לא נכחד קימנו, כמו קימתו של אותו הדור, כמו בית אל ימצאנו ושם ידבר עמנו כמו עימו, ק' ראיתי בפתרונו רבנא שלמה זצ"ל, אבל ר' מנחם ביר' הלבו אחי אבא פתר קימנו כמו קמינו ופת' דורות שהיו לפנינו נכחדו בעון שדרכו להם בדרך שאתה דורך אשר דרכו מחי און. (כ"א) הסכן נא עמו ושלם למד להיות עמו ושלם ותהי בשלום, בהם תבואתך טובה בדברים האלה תבואתך טובה. (כ"ד) ושית על עפר בצר, על אשר תשוב עדיו, על הארץ חוסן מבצרים ובצור נחלים אופיר. (כ"ה) והיה שדי שופט בצריך, וכן תועפות לך, פת' יוסיף את כל אשר לך למשנה. (כ"ו) ותשא אל אלוה פניך, לא תבוש להרים פנים אליו לשאול צרכיך היטנו. (כ"ז) ונדריך תשלם, מי שהוא מיצר נודר בשעת צרתו אם יתמלא שאילתו ויש לך שמתמלאת שאילתו ומשלם את נדרו ויש שאין שאילתו מתמלאת ואינו משלם מה שנדר, שהרי על תניי הדר הנדר, אבל אתה תשלם הנדר שתתמלא שאילתך וכשהוא אומ' שאילתך תתמלא (כ"ח) וחגור אמר ויקם לך, שלא תאמר על ידי נדר שנדרת בלבד תבא שאילתך אבל אם לא תדור לא תבוא שאילתך אלא כמו נדר כמו כן אם תגזור דבר שרצוני שיהיה דבר זה אותה שעה יתקיים לך, ועל דרכיך נגה אור הרבה בני אדם נוטלים עצה ודרך לעצמם וכסבורים שתאיר להם עצתם ונכשלים בה אבל אתה על דרכיך נגה אור, שתצליח את דרכיך. (כ"ט) כי השפילו ותאמר גוה, לא תאמר לעצמך תוכל להוציא בלבד אבל לא לאחרים אבל אפילו אם השפילו אחרים ואתה או' לפני המקום הרם אותו הוא שוטע לך, ושח עינים יושיע, ואת שיהיה שח עינים בצרה תבואה בעותו יושיע בעבורך. (ל) ימלט אי נקי מצרה בתפילתך, אי נקי, אין נקי, ונמלט בבור כפיך, בזכותך ימלט.

כ"ג

(א) ויען איוב ויאמר

(ב) גם היום מרי שיחי, אחר כל התנחומים הללו מרי שיחי במקומו עומד כי אין תנחומים בדבריכם, ידי בבדה על אנחתי, מכת נגעי תקפה יותר מאנחתי שאני זועק וקובל לפני מכתי. (ג, ד, ה, ו, ז) ואמצא לשופטי, ואביעה מה יאמר לי לדעת הברוב כח יריב עמדי לא אך הוא ישים בי פת' אך לא הוא ישים בי עלילות שיודע אני בו שאיתו בא בטרוניא על בריותיו,

שם ישר נוכח עימו שבמקום שהוא שוכן שם ישר ונכוחה עימו נוכח והטעם בכף, לפי שהוא שם דבר לשון נכוחה אבל לנכח אשתו דיצחק, הטעם בנוכח לפי שפ' נגד לפי שבמקום שהוא שוכן שם ישר נוכח עימו, אם אבוא עד תכונתו ואערכה לפניו משפט אפלטה לנשח משפטי, פח' הייתי נמלט לנשח מיד השופט אותי עכשיו לפי שלא היה נמצא בי עון, אבל מה אעשה שהרי איני יודע היכן אמצאנו. (ח ,ט) הן קדם אהלוך והוא מזרח ואינינו, ואחור והוא מעריב ולא אבין לו היכן הוא, שמאל הוא צפון, בעשותו לא אחז, פתרון כעיניין הזה עשאו שאי איפשר לדמות מראה כבודו אם הוא שם, אחז אחזה, וטעמו למעלה כמו ואעש אעש, ואעל אעל, יעטף ימין, יככה פני הדרום לפניו למען לא אירא, יעטף אך אטולפיר בלע'. (י) כי ידע דרך אשר עמדו(י) ואילו בחנני כזהב הייתי יוצא נקי בלא עון. (יא) באשורו אחזה רגלי פח' בדרכיו הלכתי, באשורו פח' בפסיעתו, דרכו שמרתי ולא אט פח' לא הטיתי מדרכיו ימין ושמאל. (י"ב י"ג) מחוקי צפנתי אמרי פי (ו), לא תאמ' בדבר שאין דין עליו שלא הייתי תובעו אלא אפילו מדבר שהיה לי חוק ומשפט עליו לתובעו, ומה מועיל לי כל זאת והוא באחד, יחידי הן את עולמו ונפשו אוהה ויעש, מה שהוא רוצה בעולמו הוא עושה, מי שהוא רוצה הוא מרשיע, ומי שהוא רוצה הוא מצדיק ואין מי שישוב על דברו. (י"ד ט"ו) כי ישלים חוקי, כי ידעתי שישלים חוק גזירתי אע"פ שדן אותי עכשיו שכך היא מדתו יכאיב ויחבש, ימחץ וידיו תרפינה, כי כהנה רבות עשה לשאר אנשים משדן אותם שב וריחמם אבל על שהוא דן יחיד ואין מי ישיבינו שיערוך לפניו משפט ופיו (ופי) אמלא תוכחות. (ט"ו) על כן מפניו אבהל אתבונן דבר ואפחד ממנו. (ט"ז י"ז) ואל הרך לבי, ושדי הבהילו(ז)נ, כי לא נצמתי מפני חושך ומפני כיסה אופל, כה פח' שני מקראות הללו וחיבורם ואל הרך לבי וידו נגעה בי, כי לא נצמתי מפני חושך פח' שאילמלי שידו נגעה בי ושדי הוא שהבהילני, כי לא נצמתי מפני חושך של כשדים ששמו שלשה ראשים ויפשטו על הגמלים ולא מפני מלכת שבא שנפלה על האותנות ועל הבקר וחקרם, כי מי הוא ערב את לבי לגשת אלי שתהי מפני שהיה כל צרה וכל אופל מכוסה, אבל מפני שידו נגעה בי שאל הרך לבי ושדי הבהילני, על כן מפניו אבהל.

כ"ד

(א' ב') מדוע משדי לא נצפנו עיתים ויודעיו לא חזו ימיו, גבולות ישיגו עדר גזלו וירעו, כך חיבור שני מקראות הללו ופתרונם עד ששדי הבהילני בייסורין הללו שאני נידון בהם לרשעים המשיגים גבול רעיהם וגוזלים עדר אחרים ורועים את עצמם ויודעיו של איוב לא יחזו ימיו הרעים של איוב שהוא נידון בהם לא חזו ימיו נא וודישנט שש מלש יורט בלע' וכעיניין הזה מחבר ר' מנחם ביר' חלבו זצ"ל. (ד) יחד חובאו עניי ארץ מפניהם (ה) הן פראים במדבר פתרו' כפראים למדי מדבר כך היו מצויים במדבר ושואפים לבני אדם אשר יצאו לפעלם משחרי לטרף שידא טרף לביתו ולחם חוקו, ערבה לו לחם לנערים פח' לכך היה משכים כדי שידא לו לערב לחם לנערים. (ו) בשדה בלילו יקצירו, בשדה של אחרים בלילו של

עני יקצורו וכרם הטעם בכף ואינו דבוק לתיבה שלאחריו שאם היה דבוק לתיבה שלאחריו אז היה פתיר' כרם של רשע ילקשו והייתי תמיה בדבר על מה הכת' פוקד עליו עון על דבר זה, אבל עכשיו שהטעם למעלה בכף הטעם מפרידו מתיבה של אחריו ומלמדך שכן פת' וכרם של עני רשעים ילקשו, מאחרים עליו ובוצרים אותו, ילקשו לשו' איחור כמו מלקוש. (ו' ח') ערום מלינים את העני מבלי לבוש ואין כסות בקרה, מורם היורד מן ההרים, ירטבו אותם האביונים שהרשעים מלינים מבלי לבוש מבלי שאין מחסה כיסוי להחסות בו, חיבקו צור נחבאים בנקיקי הסלעים וגם יש הורם יורד ומלקה עליהם ומרטיבים רטוב תרגומו של לח וכל מי שאינו מנוגב קרוי לח. (ט) יגזלו משד יתום, ועל עני יחבולו, יגזלו אין התיבה הזאת לשון גזילה אלא לשון נטייה ולש' פנייה, שכשם שתאמר סורו אל בית עבדכם ולינו וכשם שתאמר סור מעלי כך יאמרו יגזלו משד יתום, פת' כשיסורו מעליו שכבר סדרו אותו פונים מאצלו ועל עני יחבולו יגזלו משד יתום ועל עני יחבולו, כך פתר ר' מנחם בירֵ חלבו אחי אבא. (י) ערום הלכו מבלי לבוש הרשעים הלכו את האדם ערום מבלי לבוש ורעבים מן הרעבים לוקחים עומר של לקט. (י"א) בין שורותם יצהירו, פת' בין שורותם של עניים יצהירו העני הדורך את היות ומוסק את השמן משורות של זתים הערוכים בבית הבד, ואחר כל העמל הזה שהעני עמל בו ומביאו לידי צהר (צהר צ"ל) בא זה ונוטלו הימינו, העני דורכו והרשע סך בו, יצהרו לשו' צהר, וכן יקבים דרכו ויצמאו, העני דורך ענביו וצמא ממנו שאינו שותיהו שזה בא ונוטלו. (י"ב י"ג) מעיר מתים ינאקו, פת' מכל עיר ועיר היו הרשעים שבהם גורמים לאנשי העיר שינאקו מחמת שהיו גוזלים אותם כך היה מנהגם של דור המבול, וחיברו מנחם את כל עיר מתים שפת' ונחרם את כל אנשי העיר, וכן מעיר מתים, ועד הבהמה, ונפש חללים תשוע לשמים על ההרגם, ואלוה לא ישים תפלה פת' לא להאיר לעולם אילו היה בידם להשיבו אל מקומו כדי שישמש חושך אפילה בעולם היו מורדין באור ואומ' אין רצונינו שיבא אורך, שהאור מעכב את הגולנים לקפח את הבריות וכן היה מנהגם של אנשי דור המבול. (יד) לאור היום יקום ונעשה רוצח, יקטול עני ואביון שיודע בו שאין לו גואלים, ובלילה יהי כגנב, ובלילה יגנוב ממון בעלים. (ט"ו) ועין נואף שמרה נשף לאמור לא תשוריני עין, כיצד הוא עושה ישן לו כל היום, ובאישון לילה הוא ניעור ורודף אחר הניאוף וסחר פנים ישים, פת' ובסחר כלומר בחושך אפילה שהוא סתר פנים, פת' ישים את פניו לרדוף אחר הזונות זהו פשוטו ומדרשו ידוע. (ט"ז י"ז) חתר בחושך בתים, יומם חתמו לָמו, בתים שהיו יהודים שממון בתוכם ישוב לשם, ישן כל היום, וכיצד חותמו שף שמן בלסמון בחומה שכנגד האור, והלך בלילה לריחו עד שמגיע למקום חותמו וחותר שם ומוציא מה שבתוך הבית, וכעניין הזה לא ראו אור, כי יחדיו למו בוקר צלמות, אור של יום שמים אותם לחושך שישן לו כל היום ובלילה גונב נמצאו הופכים למו את אור היום לחושך ולצלמות, כי יכיר בלהות צלמות, פת' בדין הוא מי שבמחשך מעשיו יכיר בלהות של צלמות שיהא מעוף צוקה ואפילה מנודח, (י"ח י"ט) קל הוא על פני מים כשבא עליהם שנת

פקודתם והקבה מביא עליהם מבול מים לשחתם, קל היה כל אחד מהם
על פני מים שמים כבירים היו באים ושוטפים אותם ואחד מהם לא היה
יכול לעמוד בפני המים אלא כדבר הקל היו המים ומציפין אתו, תקולל
חלקתם בארץ, הניחו את שמים (שמם צ"ל) לקללה ולשבועה שכל מי
שמקלל את חבירו עוד בלשון הזה הוא מקללו מי שפרע מדור המבול הוא
יפרע ממי שאינו עומד בדיבורו, לא יפנה דרך כרמים, פתר' וכל כך למה
מה ראה הקבה להלקות דור המבול במי המבול במיתה קשה זו, לפי שלא
היה אחד מהם שיפנה עצמו לעסוק ביישובו של עולם, היא מטעת כרמים
או עבודת האדמה, אלא צייה גם חום שהוא עת הקציר ועת הקיץ ועת
הבציר לא היו עוסקים ביישובו של עולם, אלא יגולו את הבריות וכן לעת
שמימי שלג יורדים הם ימי החורף שהוא זמן חריש ואף באותו עת יגולו
ולא עוסקים בשום עבודה כי אם בגזילות ובכל חמסים, ודבר זה גרם ששאול
חטאו, נתחייבו לרדת לשאול וזהו פשוטו של מקרא ויישובו ויש מפרשים
צייה גם חום יגולו מימי שלג, בעוונם גרמן שגגול מן העולם סדרי בראשית
שיש בהן זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו, שבטלו
המזלות שתלויים בהם זמנים הללו כל שניהם עשר חודש, שמטה שהוא
אומר לאחר המבול, עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף
ויום ולילה לא ישבותו, מכלל ששבתו ובמידה שמדדו נמדד להם, המה זו
במורדי אור וגם הקבה מנע מרשעים אורם שנשתנו עליהם סדרי בראשית
ולא שימשו המזלות בשבילם, ומימי שלג גם אותם גולו מן העולם, יש
חיבות חסירין ו כגון ואני ככבש אלוף, והוא נפטר (נפתר צ"ל) ככבש ואלוף
ועוד הרבה במחברת מנחם בן סרוק. (כ) ישכחהו רחם, כשבא עליהם צרת
המבול, שאם הייתה משכחת את הבן והבן את אמו מפני ששניהם אבודים
מן העולם, מתקו רמה, פת' מתוק היה להם שמתו מיתה עצמם ונקברו
בקבר והאכלם ריסה ויותירו עצמותם משבא עליהם מבול ונימחו מן העולם
אף עצמותיהם, ותשבר כעץ עוולה. (כ"א) רועה עקרה לא חלד, כך פירשו
רבותינו, כך היה מנהגם, אדם נשא שתי נשים אחת לתשמיש ואחת לבנים,
זו שעומדת לתשמיש משקה כוס עיקרין כדי שלא חלך עולמית ומאכילה
ומשקה תפנוקים ומרחיצה ומקשטה כדי שתהא נאה זו העומדת לבנים
מלבישה בגדי אלמנות ומרעיבה וזהו שאומר רועה עקרה שלא חלד היה
רועה ומטיב ואת האלמנה העומדת לבנים לא ייטיב. (כ"ב) ומשך הקבה
אותן אבירים בכוחו לפורענות יקום ולא יאמין בחייו, כשהביא עליהם את
המבול ושלוה שהשפיע להם המקום היא גרמה להם שסרו מאחריו ולטורדן
מן העולם כמו שהייתה להם ואומ' מה שמפרש והולך. (כ"ג) יתן לו לבטח
וישען, שהיו נשענים ברוב טובה שהיתה להם ואומ' מה שדי כי נעבדנו
ומוף נתן עיניהם (עיניו) על דרכיהם. (כ"ד) רומו מעט ואינינו פת' כשרמו עיניהם
וגבהו ונתגאו לפניו על הטובה כשהשפיע להם לשעה קלה, כמעט קמו
ואינינו, והומכו פת' והושפלו ככל לשון עלייה, ופת' בדבר הפלה לשעה כמו
כן יקפצון, כמו ועוולתה קפצה, יקפצון פורנט דשטריינט בל"ע (כ"ה) אם
לא איפוא שאיני יודע היכן אמצאהו שאבוא עד תכונתו ואערכה לפניו

משפט, מי יכויבני וישם לאל מלחי, ואילו ידעתי ואמצאהו ואערכה לפניו משפט, ופי אמלא תוכחות, מי הוא שיכויביני שם וישם לאל מלחי.

(Fortſetzung folgt.)

---

## Recenſionen und Anzeigen.

**Ueber Sabbatjahrcyclus und Jobelperiode. Ein Beitrag zur Archäologie und Chronologie der vor- und nachexiliſchen Zeit, mit einer angehängten Sabbatjahrstafel. Von Dr. B. Zuckermann. 4°. 45 S.*).**

Ueber die Chronologie waltete zu allen Zeiten ein eigenthümliches Geſchick. Die Gelehrten aller Zweige, ſelbſt diejenigen, welche ſich ihre Reſultate zu Nutze machten, zählten ſie jenen scientiis a limine salutandis bei, deren Hülfe man wohl in Anſpruch nehmen könne, ohne auf ihr inneres Weſen näher eingehen zu müſſen; und die Chronologen von Fach verſenkten ſich hinwiederum blos in ihre Formeln und Theorieen und ſchloſſen ſich ſo ſehr gegen jeden Einfluß fremder Wiſſenſchaften ab, daß ihre Schriften nothwendigerweiſe das Gepräge der Trockenheit und Einſeitigkeit tragen mußten. — Ein noch eigenthümlicheres Bewandtniß hatte es mit der jüdiſchen Chronologie. Die Urquelle dieſer Forſchungen, die heilige Schrift, enthielt die hierauf bezüglichen Sätze blos kurz formulirt und ließ nur die allgemeinſten Umriſſe durchſchimmern. Im Talmud wurden zwar die nöthigen Ergänzungen gegeben und Geſichtspunkte zur Orientirung auf dieſem Gebiete aufgeſtellt, aber die Meinungen der Geſetzeslehrer wichen ſo bedeutend von einander ab, und die Formeln, welche ſie zum Ausdruck ihrer Anſichten machten, ſind ſo dunkel, daß ein ſicheres Ergebniß dem Texte abgerungen werden muß. Daher die verſchiedenen Auffaſſungen der älteren jüdiſchen Chronologen und die oft an's Lächerliche ſtreifenden Annahmen der chriſtlichen Forſcher, die den ihnen fremden Worten des Talmuds alle mögliche Gewalt anthaten und in den meiſten Fällen blos luftige Hypotheſen zu Tage förderten.

Um ſo erfreulicher iſt daher, wenn ſich die neuere Forſchung auch

*) Auf Erſuchen des Herrn Verf. obiger Monographie theilen wir folgende durch die Eile des Druckes ausgefallene Note zu S. 34 Z. 3 mit: „Auch die jüd. Schriftſteller differiren untereinander in ihrer Zeitbeſtimmung nach der ſeleucidiſchen Aera um ein Jahr. Ueber die Urſache dieſer Differenz vergl. Rapoport Erech Millin S. 73 ff.“ D. R.

dieſes Stoffes bemächtigt, und wir begrüßen daher mit Freude die Eingangs genannte Schrift des Herrn Dr. Zuckermann, die dem Jahresberichte des jüdiſch-theologiſchen Seminars Fränckel'ſcher Stiftung vorangeht.

Nach der allgemeinen Einleitung, in welcher die Schwierigkeiten und die ſowohl theoretiſche als praktiſche Bedeutung der Fragen über Sabbatjahrcyclus und Jobelperiode hervorgehoben werden, und nach ſorgfältiger Angabe der reichhaltigen Literatur geht der Verf. an die Erörterung dreier Punkte. I. Ueber Dauer und Jahresanfang des Sabbatjahrcyclus und der Jobelperiode. II. Ueber den erſten Anfang und die Continuität derſelben und III. Beſtimmung eines Sabbatjahres.

Im I. Abſchnitte (S. 5—18) führt der Verf. das Gebot des Sabbat- und Jobeljahres auf die bibliſchen Quellen zurück, ohne auf die nähere Begründung deſſelben einzugehen, da er blos die chronologiſche Seite berückſichtigt, und zählt dann die verſchiedenen Meinungen in Betreff des Jobelfeierjahres und ſeines Zählungsverhältniſſes zu den daranliegenden Sabbatjahrcyclen auf. Ueber die Feier des Jobeljahres haben ſich vornehmlich zwei Anſichten geltend gemacht. Die jüdiſchen Quellen von Sifra und dem Talmud bis auf Parchi nehmen übereinſtimmend das 50. Jahr als Jobeljahr an, welcher Anſicht auch viele chriſtliche Autoren beitreten, wogegen Iſidorus Hispalenſis, Scaliger, Petavius, Gatterer, des Vignoles u. A. das 49. Jahr als ſolches angeſehen wiſſen wollen. — Ueber das Zählungsverhältniß der Jobeljahre zu den daranliegenden Sabbatjahrcyclen herrſcht eine noch größere Meinungsverſchiedenheit. Der Verf. gibt ein kurzes Reſumé der fünf divergirenden Behauptungen: Der Talmud, Seder Olam und Maimonides laſſen auf 7 Sabbatjahrcyclen ſtets ein ſelbſtſtändiges Jobeljahr folgen. Die zweite Anſicht, deren Repräſentant R. Jehuda iſt, nimmt an, daß das Jobeljahr die Reihe der Sabbatjahre nicht unterbricht, vielmehr ſelbſt als integrirendes Glied mitzählt. Die dritte, von Scaliger, Calviſius, Petavius u. A. aufgeſtellte Meinung läßt das 49. Jahr als Doppelfeierjahr, Sabbat- und Jobeljahr zugleich gelten. Eine vierte, blos von Salianus vertretene Anſicht, daß die Sabbat- und Jobeljahre unabhängig neben einander hergehen, erklärt der Verf. für unwiſſenſchaftlich, während die fünfte und letzte Behauptung, die Ewald's, in ihrer Künſtlichkeit und Gezwungenheit dem Wortlaute des Textes widerſprechend befunden wird (S. 7—11). Die Löſung der dritten Frage über die Dauer der Jobelperiode iſt natürlich an die vorhergehenden verſchiedenen Annahmen geknüpft, ſo daß die Vertreter der erſten, vierten und fünften Meinung ihr einen Zeitraum von 50

Jahren, die der zweiten und dritten Meinung hingegen von 49 Jahren einräumen.

Nachdem der Verf. die ſonderbare Anſicht von Ferd. Wilh. Beer, der für die Jobelperiode eine Dauer von 48 Sonnenjahren annimmt, nebſt ihrer weitläufigen Begründung ausführlich mittheilt, erklärt er ſich aus mathematiſch-chronologiſchen Gründen für die Anſicht des R. Jehuda, „den Stein, den die Baumeiſter verachteten", daß nämlich die Dauer der Jobelperiode aus 49 Jahren beſtehe, und zwar, daß das 49. Jahr das ſiebente Sabbatjahr, das 50. Jahr das zu feiernde Jobeljahr und zugleich erſtes Jahr des achten Sabbatjahrcyclus und der zweiten Jobelperiode ſei. Eine Rechtfertigung dieſer Anſicht findet er in der Bemerkung, daß eine Ausgleichung des Mond- und Sonnenjahres, welche beide für die rituelle Praxis, das erſtere für die Regelung der Monate, das letztere für die des Jahres, von Bedeutung waren, in einer 49jährigen Periode leicht erzielbar ſei und daß in 133 ſolchen Perioden die Epakte des Sonnen- und Mondjahres faſt völlig verſchwinde. Auch iſt die 49jährige Periode weit geeigneter als der 19jährige Cyclus für die Berechnung des Mondlaufes und die Anordnung der Schaltmonate, da bei dem 19jährigen eine Correction früher angewandt werden muß. Das 50. Jahr war demnach nach der Anſicht des Verfaſſ. nicht der Schlußſtein einer abgelaufenen Periode, ſondern eröffnete eine neue Jobelperiode, wie denn auch jeder Beginn eines aſtronomiſch wichtigen Zeitwechſels durch eine Feier eingeleitet wurde. In Betreff des Jahresanfanges für das Sabbat- und Jobeljahr ſchließt ſich der Verf. aus triftigen Gründen der Anſicht des Talmuds an, die den erſten Tiſchri als ſolchen annimmt.

Der II. Abſchnitt (S. 18—32), welcher die näheren Beſtimmungen über die Epoche oder den Anfangspunkt der Jobelperiode und Sabbatjahrcyclen enthält, wird gleichfalls vorerſt mit einer Aufzählung der bereits aufgeſtellten Anſichten eingeleitet. Die Anſicht ſämmtlicher jüdiſcher Forſcher geht dahin, daß das Geſetz des Sabbat- und Jobeljahres erſt mit der vollſtändigen Beſitznahme des Landes Chanaan (κληρουχία), d. i. 14 Jahre nach der Einwanderung, in Wirkſamkeit trat. Eine zweite Meinung, die des Torniellus, Salianus, des Vignoles läßt das Geſetz gleichzeitig mit dem Einzuge in Chanaan, alſo ohne Rückſicht auf die 14 Jahre der Unterwerfung und Vertheilung, in Kraft treten. Scaliger, Petavius u. A. laſſen hingegen die Sabbat- und Jobeljahrreihe unmittelbar nach den Unterwerfungsjahren beginnen. Hierauf theilt der Verf. die von einigen Chronologen aufgeſtellten erſten Sabbat- und Jobeljahre mit, erläutert (in Note 16) die von

jüdiſchen Autoren gebrauchten und noch in keinem neueren Werke erklärten drei Weltſchöpfungsepochen Wejad (וי"ד), Bharad (בה"רד) und Gekabtatu (גכ"ב תח"עו), und weiſt dann auf die Thatſache hin, daß die Reihe der Sabbatjahrcyclen und Jobelperioden durch geſchichtliche Kataſtrophen unterbrochen wurde und alſo ein neuer Anfang angenommen werden müſſe. Um dieſen Anfang genau fixiren zu können, theilt er nach talmudiſchen Angaben die ganze Zeit vom Anfange der Sabbatjahr- und Jobelära bis zur Zerſtörung des zweiten Tempels in 3 Zeiträume ein: von dem 15. Jahre nach dem Einzuge in Chanaan bis zur Zerſtörung des erſten Tempels, von dieſem Ereigniſſe an bis zum Aufbau des zweiten Tempels, und vom Aufbau des zweiten Tempels bis zur Zerſtörung deſſelben, wonach die Frage, ob das continuirliche Zählen der Jobelperioden von der Feier des Jobeljahres abhängig iſt und ob die Sabbatjahrcyclen von der Unterbrechung der Jobelfeier afficirt wurden, klar und ausführlich beſprochen wird. Zur Widerlegung der Autoren, die die factiſche Anwendung der Sabbatjahrsgeſetze in der nachexiliſchen Zeit in Zweifel ziehen, führt der Verf. eine Reihe hiſtoriſcher Zeugniſſe für dieſelbe an und referirt über die Zählungsweiſen der Geonim und älteren Geſetzesinterpreten, ohne einen Anhaltspunkt für die Fixirung eines Sabbatjahres finden zu können, da die für die Praxis getroffene Ausgleichung für die wiſſenſchaftliche Unterſuchung keine Befriedigung gewährt.

Im III. Abſchnitt (S. 32—42) ſchlägt der Verf. einen anderen Weg ein; er forſcht in den hiſtoriſchen Schriften und findet in den nachmakkabäiſchen Werken, im erſten Makkabäerbuche und im Joſephus, drei wirklich gefeierte Sabbatjahre namhaft gemacht und zugleich durch die damals üblichen Aeren näher beſtimmt. Dieß ſind die Jahre 37 v. Ch. = 275 Aer. Seleuc. = 185. Olympiade; 177 Aer. Seleuc. = 135 v. Ch. und 149 Aer. Seleuc., welche ſich mit noch anderen vom Seder Olam und Maimonides angeführten Sabbatjahren und mit der von den paläſtinenſiſchen Juden angewandten Norm zur Beſtimmung eines Sabbatjahres in Einklang bringen laſſen; doch auch mit der talmudiſchen Regel (Aboda Sara 9b), um die Lage eines beliebigen Jahres in einem Sabbatjahrcyclus angeben zu können, weiß der Verf. die obigen Reſultate zu vereinbaren. Wir müſſen es demſelben als beſonderes Verdienſt anrechnen, daß er dieſe ſo dunkle, talmudiſche Theorie, die den mannigfaltigſten Umdeutungen Seitens der Commentatoren ausgeſetzt war, durch die Uebertragung in eine mathematiſche Formel dem allgemeinen Verſtändniſſe näher gebracht hat. Nachdem der Verf. in einem der ſicher gefeierten Sabbatjahre einen Regulator

für die allgemeine Beſtimmung des Sabbatjahres gefunden und durch Vor- und Rückwärtszählen die Lage jedes beliebigen Jahres im Sabbatjahrcyclus anzugeben im Stande iſt, ergibt ſich ihm aus hiſtoriſch-chronologiſchen Gründen, daß das Jahr 422/421 v. Chr. als die Epoche der neuen Reihe der Sabbatjahrcyclen angeſehen werden kann. Nach dieſer, ſich blos als beſcheidene Hypotheſe ankündigenden Annahme wird es dem Verf. leicht, vermittelſt einer einfachen mathematiſchen Berechnung ein Sabbatjahr in der nachchriſtlichen Zeit zu beſtimmen, während ihm die Aufſtellung einer Regel für die Beſtimmung eines Jobeljahres als Spielerei erſcheint, da die Feier der Jubiläen in der nacheriliſchen Zeit fraglich iſt. Damit iſt die eigentliche Abhandlung geſchloſſen. Als werthvolle Zugabe iſt eine nach der jüdiſchen Weltſchöpfungs-, chriſtlichen und ſeleucidiſchen Aera entworfene und vom Jahre 535/534 der vorchriſtlichen bis zum Jahre 2239/2240 der nachchriſtlichen Zeit reichende Sabbatjahrstafel angehängt.

Wir haben hier dasjenige in gedrängter Kürze hervorgehoben, was der Verf. mit Fleiß und Gründlichkeit umſtändlich darlegt. Sind auch manche Reſultate blos negativer Natur, ſo gewähren ſie doch den Nutzen der Ueberſichtlichkeit und decken namhafte Irrthümer auf. Deſto ſicherer iſt dagegen dasjenige, was der Verf. als Behauptung aufſtellt, und iſt dieſe Schrift in ihrer Art abſchließend. π.

---

**Moral and religions Guide, based on the principle of universal brotherhood especially intended for Jewish schools and families. By Moritz Davidsohn. London 1855. Dedicated to the Lord John Russel.**

Dieſes Buch, das ſchon vor einem Jahre erſchienen, bis jetzt aber noch nicht in jüdiſchen Zeitſchriften beſprochen wurde, verdient gleichwohl die Aufmerkſamkeit unſerer Glaubensbrüder, und deshalb bringen wir hier noch nachträglich die Anzeige. Nachdem der Verfaſſer in der Einleitung von echtreligiöſem Standpunkt aus das natürlich-menſchliche Bedürfniß nach Religion und dieſe ſelbſt beſprochen, nachdem er dann die Quellen faßlich dargeſtellt, geht er zu den Lehren der Religion ſelbſt über. Er ſtellt dabei vorweg die Würde und den höhern Antheil des Menſchen in ihrer Allgemeinheit dar, nimmt aber in Folge einer ſpeciellen heiligen und feierlichen Verpflichtung das iſraelitiſche Volk als beſonders einer göttlichen Geſetzgebung unterworfen. „Es hat ein Geſetz, gegeben durch Moſes, promulgirt am Sinai durch die Allmacht, begleitet von ſolchen Beweiſen der Gegenwart Gottes, daß es die höchſte

Gottloſigkeit darthut, ihm zu widerſtehen" (p. 6). Das Geſetz iſt aber ſo kurz gehalten, daß ihm zur Seite eine mündliche Auslegung gegeben werden mußte, die ſich auch in der Tradition unſerer Weiſen erhalten hat. Die Zehngebote werden von ihm als die wichtigſten Hauptlehren zuerſt aufgeführt. Er theilt dieſelben ein in Pflichten gegen Gott und in Pflichten gegen den Nebenmenſchen, und bemerkt dabei, daß die letztern, die auf einer beſondern Tafel geſchrieben worden ſind, den Namen Gottes nicht enthalten. Die Ausführung der Zehngebote iſt recht trefflich gehalten; es wird aus jedem Einzelnen die höhere religiöſe Bedeutung für die geſammte Glaubens- und Pflichten-Lehre mit eingehender conſequenter Betrachtung deutlich entwickelt. Nach dieſen werden die Fundamental-Artikel der moſaiſchen Religion dargeſtellt, und dieſelben als ſolche bezeichnet, die entweder aus der reinen Vernunft hergeleitet werden, oder geſchichtlichen Ereigniſſen ihren Urſprung verdanken. Es ſind dies aber die 13 Glaubenslehren, die nach Maimonides aufgeſtellt werden. Der Glaubensartikel über die Auferſtehung des Leibes wird zwar wörtlich angeführt, gewinnt aber im Laufe der Betrachtung das Anſehen, als handle es ſich nur um die Wiederbelebung und Fortdauer der Perſon. Die Feſt- und Faſttage werden dann ausführlich nach ihrer Bedeutung im Zuſammenhang mit den daran zu beobachtenden religiöſen Obſervanzen beſprochen. Der Verfaſſer behandelt dann weiter den Gottesdienſt, ſeine Natur und Beſtimmung. Der alte Tempel- und Opferdienſt wird dabei in Kurzem erwähnt, und daran ſchließt ſich die Betrachtung über das Gebet, die p. 108 meiſterhaft ausgeführt iſt. Er bemerkt dabei am Schluſſe: „Diejenigen, die keine Kenntniß der hebräiſchen Sprache beſitzen, mögen ſich ihrer Umgangsſprache für ihr Gebet und ihren Dank bedienen" (p. 112); wahrſcheinlich iſt dieſe Note durch einen Rückblick auf die religiöſen Zerwürfniſſe in England veranlaßt worden. Das Verhältniß der Tradition des mündlichen Geſetzes zum ſchriftlichen wird dann weiter einer kurzen Betrachtung unterworfen. Die andern menſchlichen Pflichten werden eingetheilt in ſolche gegen Gott, gegen ſich ſelbſt, gegen den Nebenmenſchen und gegen den Staat. Der Verfaſſer wandelt hiermit die große breitgetretene Landſtraße ſeiner Vorgänger; wir glauben jedoch dieſe Eintheilung als nicht erſchöpfend genug bezeichnen zu müſſen. Denn ſoll dieſelbe durch den Gegenſtand ſich ergeben, an dem die Handlung vollzogen wird, ſo müßten auch Pflichten gegen den Bund wie auch die gegen Thiere und lebloſe Gegenſtände ſpeciell unter einer beſondern Kategorie aufgezählt werden, und wäre die Eintheilung ſelbſt eine rein zufällig aufgegriffene. Beſtimmt ſich aber dieſelbe nach dem

Zwecke, oder nach dem, für den die Handlung geſchieht, ſo ſind alle andern eben ſo gut als Pflichten gegen Gott zu betrachten, weil man in ihrer Ausübung den Willen Gottes vollzieht, als dieſe ſelbſt wieder nichts Anderes ſind als Pflichten gegen uns ſelbſt, da der Wille Gottes nichts anderes erzielen kann, als unſere eigene Wohlfahrt, und die Hingebung an Gott nur die ſeligen Wonnen des Lebens begründet. Wir können jedoch hierüber mit dem Verfaſſer nicht rechten. Er folgte der üblichen Sitte. Bei Aufzählung der Pflichten vermiſſen wir dagegen viele. Es iſt die Pflicht der Liebe gegen Gott, die in der Schrift mit ſo deutlichen Worten ausgeſprochen iſt, nicht erwähnt; viele andere ſind nicht genügend hervorgehoben. Wieder ſind rein theoretiſche Anſichten, die als Principien der Pflichtenlehre zu betrachten ſind, als Pflichten bezeichnet. Ueberhaupt fehlt auch der Unterſchied zwiſchen Pflichten der Geſinnung und denen der That, wie auch zwiſchen ethiſchen, religiöſen und ceremoniellen. Wir halten daher dieſe Partie des Buches für die ſchwächſte. Dagegen ſind die ehelichen, ſocialen und ſtaatlichen Pflichten recht gut gezeichnet. Im Ganzen begrüßen wir die Arbeit als eine gelungene, und rühmen daran noch zum Schluſſe ihre Faßlichkeit, Klarheit und Geſinnungstüchtigkeit. Es weht ein Geiſt tiefen Ernſtes und wahrer Religioſität durch dieſelbe; eine innige Ueberzeugung und eine erhebende Begeiſterung für den angeſtammten väterlichen Glauben ſpricht ſich überall aus. Es muß das Buch ſicher einen guten Eindruck auf Nichtbekenner des Judenthums machen, die Bekenner aber mit erneuerter Liebe für daſſelbe erfüllen. Und ſo wollen wir auch die Reinheit, Durchſichtigkeit, Klarheit und auch Gediegenheit des Styles noch loben, um ſo mehr, als der Verfaſſer ein geborener Deutſcher iſt, der mit dem Genius der engliſchen Sprache betraut, ſo meiſterhaft ſich derſelben bedient. Wir wollen aber auch einige Fehler nicht umgehen, die bei einer zweiten Ausgabe verbeſſert werden dürften. P. 85: the earth revolves round the moon, das haben auch die Alten nicht geglaubt. Daſelbſt: sent out, dazu waren keine Boten ausgeſandt. P. 88: because on the 6. day of the month. Die Offenbarung war am 7. Sivan, nach den Anſichten Vieler. P. 126: to be traced in the Talmud. Der Talmud als ein Werk iſt jedenfalls nach dem neuen Teſtament angefertigt worden. Wohl ſind aber die darin geſammelten rabbiniſchen Ausſprüche älter als dieſes; es müßte alſo für „Talmud" „rabbiniſche Ausſprüche" heißen. P. 134: neighbours iſt nicht richtig überſetzt. P. 135 iſt die Antwort Hillel's nicht richtig angeführt. P. 108 from humility iſt die Folgerung etwas geſucht. — Die Schriftſtellen, die gewählt ſind, ſind paſſend

und gut überſetzt. P. 176 iſt Proverb. 34, 17 recht vorzüglich wiedergegeben. — Die Ausſtattung des Buches iſt ausgezeichnet. Wir empfehlen daher daſſelbe allen Freunden unſeres Glaubens. Ph.

---

פירוש הרב רבנו עובדי' מברטנורא זצ"ל על פרק ג' משנה א' ופרק ה' משנה ה' במס' כלאים עם הגהות רבנו שלמה העדני ורבנו אברהם אזולאי ז"ל. אמשטרדם. 4 Seiten in 4.

In unſeren Miſchnajoteditionen fehlt der Commentar des R. Obadia aus Bartenora zu dieſen beiden Miſchna's. (Beiläufig ſei hier bemerkt, daß auch zu Mikwaot 6, 6 die Erklärung des R. Obadia ausgefallen.) Herr Gabriel Polak zu Amſterdam, als Herausgeber des Jahrbuches קרם הלימוד bekannt, hat aus einem im Beſitze des Herrn A. Cornal ſich befindenden Mſcpt., מלאכת שלמה von R. S. Edni, obige zwei Erklärungen edirt und durch beigefügte Figuren das Verſtändniß zu erleichtern verſucht. — Was den Commentar zu 3, 1 anbelangt, ſo ſpricht ſich in ihm der von R. Obadia zu Schabbat 9, 1 ausgeſprochene Grundgedanke aus; hier finden ſich noch mehrfache bei R. Obadia ſonſt nicht vorkommende Erklärungen des jeruſ. T., ferner ausführliche Anführungen der Meinungen Anderer, zumeiſt des R. Aſcher. Dieſe längere Digreſſion war Veranlaſſung, daß R. Obadia eine Erklärung zu der Miſchna nicht am Orte gab, ſondern ſich begnügte (vergl. in unſeren Miſchnajotausgaben), auf dieſe längere Auseinanderſetzung hinzuweiſen. — Der Commentar zu 5, 5 iſt kürzer gehalten und gibt die Erklärung des Rambam zu dieſer Miſchna. F.

---

## Notizen.

Aus Peſth liegt uns ein treffliches Schulprogramm nebſt Bericht über die dortige jüdiſche Schule vor, worüber ausführlich in einem k. Hefte. — Mit Bedauern gedenken wir hier auch den Hintritt des dortigen Oberrabbiners Herrn L. Schwab, über den ein Brief aus Ungarn im k. Hefte Mehreres bringen wird.

---

Der folgende Artikel hat viel Aufſehen erregt. „In New-York hat man beim Durchſtechen der Oliverſtraße einen Grabſtein ausgegraben, unter welchem ein vollſtändig erhaltener Schädel gefunden wurde,

Die Inſchrift war in hebräiſchen Buchſtaben, und nachdem mehrere gelehrte Bürger iſraelitiſchen Glaubens ihn beſichtigt, ergab die Entzifferung, daß der Stein den Namen „Granada" trage und die Jahreszahl 399 Jahre zurückdatire, alſo noch von vor der Entdeckung Amerika's durch Columbus." Wir wundern uns, daß der Schreiber dieſes Artikels nicht die ſehr wahrſcheinliche Erklärung gefunden, ein frommer Einwanderer mag in den früheren Tagen der Niederlaſſung in Amerika die Gebeine und das Grab eines verehrten Vorfahrs mit in die neue Heimath genommen haben. (Jewish Chronicle.)

---

## Kritiſche Bemerkung zu עדיות פ"ב ט"ג.

In der dritten משנה des zweiten פרק in עדיות wird von ר' חנינא סגן הכהנים berichtet: אף הוא העיד על כפר קטן שהיה בצד ירושלים והיה בו זקן אחד והיה טלוה לכל בני הכפר וכותב בכתב ידו ואחרים חותמין ובא מעשה לפני חכמים והתירו. Daran wird folgende Bemerkung geknüpft: לפי דרכך אתה למד שהאשה כותבת את גיטה והאיש כותב את שוברו שאין קיום תגט אלא בחותמיו, und dann noch ein zweites Zeugniß angeführt wird, mit den Worten: ועל פחט שומאת וכו'. Zuvörderſt bemerke ich, daß der hier aus dem erſten Zeugniß deducirte דין in גיטין פ"ב ט"ה als ſelbſtſtändige הלכה aufgeführt wird, mit den Worten: האשה כותבת את גיטה וכו' הכל כשרין לכתוב הגט וכו': in Anſchluß an die הלכה.

Vergleichen wir nun, nach dem oben Angeführten, hiermit eine Discuſſion der גמרא in גיטין, ד' ע"ב. Dort heißt es: בעי רמי בר חמא: היו מוחזקין בטבלא שהיא שלה וגט כתוב עליה והרי היא יוצאה מתחת ידה מהו מי אמרינן אקנויי אקניתה לו' או דלמא אשה לא ידעה לאקנויי. Die Löſung dieſer Frage wollte אביי in der angeführten משנה in עדיות finden: אמר אביי ת"ש אף הוא העיד על כפר קטן וכו' ואמאי והא בעינן ספר מקנת וליכא אלא לאו משום דאמרינן אקנויי מקנה להו. Dieſes widerlegt רבא durch folgenden Einwand: אמר רבא ומאי קושיא דלמא וקן שאני דידע לאקנויי. Wie aber iſt dieſer Einwand des רבא zu rechtfertigen und zu erklären, wenn die משנה ſelbſt von dem עדות des לפי דרכך וקן אחד וכו' Anwendung macht auf אשה והאשה וכו' אתה למד! Noch unerklärlicher und verfänglicher wird aber die Sache, daß nachdem רבא die Löſung in einer andern משנה, in ב"ב פ"י (אלא אמר רבא מהכא ערב היוצא וכו'), und רב אשי dagegen Einſpruch gethan, nun רב אשי ſelbſt die endliche Löſung der betreffenden Frage findet in der einfach dieſen Fall beſprechenden משנה: אביי und רבא, die früher ihre Controverſe über den erſten Theil der משנה

עדיות geführt, müſſen doch nothwendig die danebenſtehende, zur הלכה erhobene Deduction לפי דרכך אתה למד שהאשה כותבת וכו׳ geſehen, und dadurch die richtige Löſung der Frage vor Augen gehabt haben. Dieſe höchſt auffallende Erſcheinung dürfte zu folgender Vermuthung führen*).

Die ganze Deduction לפי דרכך אתה למד וכו׳ in der משנה עדיות iſt die Bemerkung eines ſpätern Abſchreibers, die anfänglich am Rande oder eingeklammert im Texte geſtanden, und hernach aus Mißverſtändniß mit dem Texte vereinigt wurde. Auch die formelle Geſtalt unſerer משנה ſpricht dafür. Einmal der Ausdruck לפי דרכך אתה למד, während in der vorangehenden משנה die gewöhnliche Ausdrucksweiſe מדבריו למדנו vorhanden iſt; ferner iſt zu erſehen, daß das zweite ועל, ערות מחט וכו׳ ſich unmittelbar dem erſten angeſchloſſen habe.

Die Abſicht jenes Abſchreibers müßte geweſen ſein, hier die Quelle für die in גיטין פ״ב מ״ה aufgeführte הלכה zu finden. Es konnte aber demſelben die angeführte Discuſſion in גמרא גיטין ד׳ ע״ב nicht bekannt geweſen ſein, ſonſt würde er die Unſtatthaftigkeit dieſer Folgerung erſehen und jene הלכה als eine unabhängige, für ſich beſtehende erkannt haben.

Schneidemühl. Rabbiner S. Brann.

---

# Bibliographiſches.

Later Biblical Researches in Palestine and the adjacent Regions: a Joural of Travels in the Year 1852. By Edward Robinson, Eli Smith and others. Drawn up from the Original Diaries, with Historical Illustrations, by E. Robinson, D. D. With Maps and Plans. Murray. [Robinſon's im J. 1840 veröffentlichte Reiſewerk „Paläſtina" iſt als klaſſiſch anerkannt und befindet ſich in Jedermanns Händen. Dieſer zweite Beſuch galt manchem Theile des heil. Landes, den er auf ſeiner erſten Reiſe nicht beſuchen konnte, als Galiläa und den öſtlichen und weſtlichen von der großen Straße von Jeruſalem gelegenen Gegenden. Der Reiſeplan umfaßte die Straßen zwiſchen Beirut und Sidon, von Galiläa nach St. Jean d'Acre, von Samaria nach Jeruſalem, von Jeruſalem nach Beiſan (Bet-Schon) oder Scytopolis, nach

*) Durch Toſafot Gittin 20b anf. אשה erledigt ſich obiges Bedenken. Jedenfalls iſt jedoch richtig, daß dieſes לפי דרכך וכו׳ nicht dem ר׳ חנינא angehört, und erſt von einem ſpätern Tanaï, vielleicht von dem Miſchnaredacteur R. Jehuda Hanaſi, angefügt wurde. Aehnlichem begegnet man Abot 1, 5 und an anderen Stellen. D. Red.

Chasbeija, Damascus, Baalbek und um die äußerſte Nordſeite des Libanon. Das Werk verbreitet Licht über viele vorher nur halb oder gar nicht gekannte Gegenden; auch wird hier nochmals manches höchſt Intereſſante zur Topographie Jeruſalems geboten. Sehr bemerkenswerth iſt, was der Verf. über manche Bauwerke Jeruſalems berichtet. „Sowohl die äußere Structur, als die inneren unterirdiſchen maſſiven Gewölbe (voults?) weiſen auf eine ſehr hohe Zeit, wenn nicht auf Salomon, doch auf ſeine Nachfolger, und es iſt aus dem Baue der Bogen wie mancher Gewölbe zu ſchließen, daß ſich in ihnen ein beſonderer, den Juden eigenthümlicher Styl in der Architektur zeige.“ — Die feierlichen Gewohnheiten und Einrichtungen haben ſich noch nicht ſehr geändert, und der talm. Leſer findet hier manches aus ſeinem Studium ihm Bekannte wieder. „Die flachen Dächer dieſer Gegend (um den Libanon), erzählt Robinſon, ſind zuſammengeſetzt aus ſtarken Balken, durch die ſich Fugen ziehen, und durch dieſe eng an einander gefügte kleine Pflöcke oder Reisholz, und überdeckt mit Erde oder mit hart gewälztem Kies. Dieſes Walzen wird oft wiederholt, vorzüglich nach einem Regen, denn dieſe Dächer bekommen bald einen Riß. Daher wird in jedem Hauſe ein ſteinerner Wälzer (roller of stone) für das Dach bereit gehalten.“ Dieſes iſt ein treues Bild der in der Miſchna Moëd Katan 1, 19 gedachten Einrichtung. Vergl. auch Maccot 2, 1. — „Der Heerd, erzählt R. an einer andern Stelle, war in der Mitte des Zimmers, mit einem kleinen Loche im Dache, als Ausgang für den Rauch. Hier war auch ein Tannûr (תנור) zum Backen. Ein in den Boden gegrabenes Loch iſt mit Ziegeln (pottery, Töpferarbeit) umfaßt; dieſes wird dann geheizt durch ein von innen angezündetes Feuer, der Teig wird an die Seiten angeklebt und ſo gebacken.“ Aus der Miſchna iſt Tannûr wie dieſe Weiſe des Brodbackens vollſtändig bekannt. — Robinſon's Werke bedürfen einer weitern Empfehlung nicht.]

Voyage en Syrie, par M. Henry Guys. [Dieſe Schrift beſchreibt Aleppo und ſollte beſſer, wie das Athénaeum français Mars 1856 bemerkt, den Titel Séjour à Aleppo führen. Ueber dieſe Stadt iſt in der That Herr Guys, durch einen faſt fünfzehnjährigen Aufenthalt daſelbſt, ein competenter Berichterſtatter. Sehr bemerkenswerth iſt, was der Verfaſſer über die Aſſaſinen berichtet, die er Haſchiſchim nennt, gerade wie der alte Reiſende Benjamin aus Tudela. Auch über Druſen, Yeziden und Naſſarier wird hier manches Intereſſante mitgetheilt. Der Verf. erzählt auch Manches über Sitten und Gebräuche der Juden zu Aleppo. Wollen ſich zwei Familien mit einander verſchwägern, ſo kommen ſie zuſammen und ſitzen ſtundenlang unbeweglich einander gegenüber; der Gebrauch will nämlich, daß der minder edlere Theil dem andern entgegenkomme, und Niemand will ſich gern als dieſen Theil bekennen. — Erkrankt ein reicher Iſraelit, ſo kauft er ſich den Namen irgend eines frommen Mannes, um den Todesengel irrezuleiten. (Hier iſt Herr G. von einer oberflächlichen Beobachtung irregeleitet worden; der vermeinte Kauf iſt der bekannte, in ganz anderer Abſicht gebräuchliche שטר חתום)].

# Zur Geſchichte der Juden in Danzig.

## In Briefen.

### I.

Sie wünſchen Manches über die Verhältniſſe der Iſraeliten Danzigs zu erfahren, wollen namentlich den Grund der ſo auffallenden Erſcheinung kennen lernen, warum hier fünf Gemeinden neben einander beſtehen, da Sie doch nie von hier — wie von andern Gemeinden — gehört, daß dieſe Sonderung aus religiöſen Spaltungen, Meinungsverſchiedenheit über den Cultus hervorgegangen ſei. Sie finden ferner auffallend, daß aus fünf Gemeinden in einer der bedeutendſten Städte des preußiſchen Staates, auch nachdem in der Tagesliteratur für die Angelegenheiten der Juden Organe vorhanden ſind, kaum nach Jahren einmal etwas an die Oeffentlichkeit getreten iſt. — Sie fragen: Haben dieſe fünf Gemeinden Synagogen, Schulen, Rabbiner, Prediger, Lehrer, Wohlthätigkeitsanſtalten u. ſ. w.? Beſtehen dieſe Inſtitute noch ganz in der urſprünglichen Geſtalt, oder hat der Geiſt der Neuzeit, der doch faſt überall umgeſtaltend ſich erwieſen, dort Veränderung hervorgebracht?

Ehe ich verſuche dieſe und ähnliche Fragen zu beantworten, muß ich erklären von welchem Geſichtspunkte aus ſie nach meinem Dafürhalten beantwortet werden müſſen. Eben weil hier fünf Gemeinden beſtehen, können ſie vorausſichtlich nicht von bedeutendem Umfang ſein. Kann nun aber auch im quantitativ Kleinen qualitativ Großes geſchehen, ſo begegnet man doch dieſem im Ganzen ſelten. Zu tadeln iſt es gerade nicht, wenn Gemeinden beſcheiden genug ſind, nicht jede Predigt und jede Confirmation, jede ſilberne Hochzeit und jede Suppenvertheilung, die in ihr von Statten gegangen, für wichtig genug zu halten, um ſie ruhmredig auszupoſaunen. Doch vielleicht kommt das hier gar nicht einmal

auf Rechnung der Beſcheidenheit, ſondern auf die Furcht, daß das einer Gemeinde geſpendete Lob von vier controllirenden Nebengemeinden ein Dementi erfahre.

Aber muß denn gelobt, kann nicht auch getadelt, oder keins von beiden, ſondern einfach berichtet werden? Tadel iſt nur dann gerechtfertigt — ſelbſt gegen Einzelne, wie viel mehr gegen Gemeinden —, wenn er aus dem heiligen Ernſte eines religiös-ſittlichen Gemüths hervorgeht, das an Beſſerung glaubt und Beſſerung wünſcht; jene frivole chronique scandaleuse, wie ſie ſich in manchen Blättern vor Jahren breit gemacht hat, konnte wohl einige Zeit erbittern, ließ aber zuletzt ganz gleichgültig. Berichte aber, ſelbſt wenn der Berichterſtatter ſie mit Humor und ſchönen Redensarten zu würzen verſteht, ſind, wenn ihnen die innere Bedeutung abgeht, dem ernſten Charakter dieſer Zeitſchrift nicht angemeſſen. — Erwarten Sie daher von mir keine Darſtellung der hieſigen Verhältniſſe, wie ſie vor Jahren in einem jüd. Blatte zu leſen war, noch wie die Replik, welche ſich in einem andern Organe dagegen vernehmen ließ. War die erſtere ein Tadel ohne Grund, ſo war die andere eine Abwehr ohne Beweis. Wer die hieſigen Zuſtände der jüdiſchen Gemeinden richtig beurtheilen will, muß es auf hiſtoriſcher Baſis thun. Daß hier Manches beſſer ſein ſollte als es iſt, wird Niemand in Abrede ſtellen; aber warum es ſo ſchwierig, Etwas zu verbeſſern, hat in dem Entſtehen der Gemeinden ſeinen Grund. Dieſes Entſtehen jedoch, ſo merkwürdig es iſt, entbehrt noch bis jetzt einer gründlichen Erörterung. Es hat ſich bis jetzt Jeder, der über Danzig ſchrieb, damit begnügt, das Wunder der Pentarchie, das ſeinesgleichen in der jüdiſchen Welt ſucht, anzuſtaunen, Niemand aber machte den Verſuch, es zu erklären. Dieſe Erklärung iſt aber in der That ſchwierig, und ohne ein Zurückgehen auf frühere Jahrhunderte faſt unmöglich. Als Quelle jener vergangenen Zeiten hat aber faſt nur die Ueberlieferung der Väter benutzt werden können, weil diejenigen unter den hieſigen Gemeinden, deren Gründung älter als das jetzige Jahrhundert iſt, in der Kataſtrophe die ihrem frühern Beſtehen den Untergang brachte, alle ihre ſchriftlichen Documente verloren haben. Nur die Todten, d. h. ihre Grabſteine legten Zeugniß ab, daß auch im vorigen Jahrhundert um Danzig herum jüdiſche Gemeinden beſtanden und in Danzig Juden wohnten. Aber der Friedhof, der hier die Bezeichnung האסף אל עמי inſofern buchſtäblich bewahrheitet, als wenigſtens vier der hieſigen Gemeinden,

die im Leben Nichts gemein haben, einmüthig darauf verſammelt werden, dieſer in neueſter Zeit in anderen jüdiſchen Gemeinden mit ſo großem Fleiße vernommene Zeuge der jüdiſchen Geſchichte, war hier bis vor ſechs Jahren in der gröſten Unordnung. Erſt da wurde von der altſchottländiſchen Gemeinde, nachdem ſie unbeſtrittene Beſitzerin des Grundſtückes geworden, ein Verzeichniß der Grabſtätten aufgenommen. Es geht aber aus dieſen und aus andern geſchichtlichen Zeugniſſen hervor, daß der Friedhof in den verſchiedenen Belagerungen die Danzig erlitten, vielfachen Verwüſtungen ausgeſetzt war. Der älteſte erhaltene Grabſtein iſt dieſem Verzeichniß zufolge der eines מהור אליעזר ב׳ מהור מנחם ז״ל מן מבית חלפן מק״ק פ״פ דאדר נקבר יום ו׳ כ״א חשון ת״ץ, d. i. am 25. October 1709 — ein Jahr, in welchem Danzig von Hunger, Kälte, Peſt und Schweden zugleich heimgeſucht war. Es iſt aber, wie ſpäter erwieſen werden ſoll, außer allem Zweifel, daß viel früher, wenigſtens ſchon im 15. Jahrhundert, in und um Danzig Juden gewohnt haben.

Was ſich von ſchriftlichen Documenten, Notizen in den Gemeinde- und Beerdigungsgeſellſchaftsbüchern und im ſtädtiſchen Archiv, deſſen Benutzung mir vom Magiſtrate geſtattet wurde, über Anſiedelung, Gemeindebildung und Gemeindeleben der Juden auffinden ließ, das habe ich ſorgfältig benutzt und daraus folgende „Geſchichte der jüdiſchen Gemeinden Danzigs" zuſammengeſtellt. Es zerfällt dieſelbe 1) in eine ältere Geſchichte, von dem erſten Auftauchen derſelben bis zur letzten Zerſtörung der Vorſtädte im J. 1807; 2) in eine jüngere Geſchichte, von der Niederlaſſung der vorſtädtiſchen Gemeinden in der Stadt bis auf unſere Zeit.

## II.

Danzig, wenn auch nicht dem Namen, doch ſeiner Lage an der Bernſteinküſte nach als das fabelhafte Hermione ſchon in vorchriſtlicher Zeit bekannt, tritt im 9. Jahrhundert aus dem Dunkel der Sage hervor. Am Ausfluſſe von Polens Hauptſtrome, der Weichſel, gelegen, war deſſen Beſitz von der höchſten Wichtigkeit für dieſes Reich, darum auch der Zankapfel zwiſchen allen die Oſtſee berührenden Volksſtämmen. Der deutſche Ritterorden, von einer der kämpfenden Parteien zu Hülfe gerufen, machte dem Streite dadurch ein Ende, daß er das eroberte Gebiet als Entſchädigung für ſeine Mühe ganz für ſich behielt. Vom gefürchteten Schwerte dieſes Ordens geſchützt und als Quartierſtadt der mäch-

tigen Hanſa bevorrechtet, erhob ſich Danzig vom J. 1310—1454 zu einer üppigen Blüthe, die ihm die Bezeichnung des nordiſchen Venedig eintrug. Der Handel mit den Producten des Oſtens von Europa, die von hier nach allen Häfen des Mittelmeers und atlantiſchen Oceans ausgeführt wurden, die hier auslaufende Handelsſtraße über Nowgorod vor Entdeckung des Seeweges nach Indien führte ungemein großen Reichthum zu. Sicherlich würde dieſer ſich noch bedeutend geſteigert haben, hätte man Einſicht genug gehabt, dem Handel die zu ſeinem Emporkommen ſo nöthige Freiheit zu laſſen. Aber die Sucht nach privilegirtem Beſitz und die dadurch aufgeſtachelte Eiferſucht der Zurückgedrängten hinderte vielfach die gedeihliche Entfaltung. Der Hauptgrund lag allerdings, darin, daß die Bevölkernng aus den verſchiedenſten Volkselementen zuſammengeſetzt war, welche den Widerwillen, den die Abſtammung gegenſeitig einflößte, ſehr lange nicht überwinden konnten. Hier war nicht eine Stadt, ſondern eine Rechtſtadt, eine Jungſtadt und eine Altſtadt, die, gerade wie heute noch die jüdiſchen Gemeinden, ſoweit thunlich Nichts mit einander gemein haben wollten. Es konnte daher nicht fehlen, daß man gegen Fremde ſich mit aller Macht abſchloß. Die Vortheile der Lage waren aber zu einladend, als daß nicht aus allen Gegenden ſich Einwanderer eingefunden hätten. Von der Stadt ſelbſt zurückgewieſen, ſuchte man ſich in ihrer Nähe anzuſiedeln; die Einwanderer wendeten ſich an den Biſchof von Kujavien, der dicht vor der Stadt auf dem Biſchofsberge einen glänzenden Palaſt hatte, ſowie an den Abt von Pelplin, und dieſe geſtatteten gegen ihnen gebotene Vortheile die Anſiedelung auf ihren Territorien. So wurde ſchon unter dem Großmeiſter Winrich v. Kniprode (1351—1382) die Colonie Altſchottland dicht vor den Mauern der Stadt angelegt. Schottiſche Leinweber waren die erſten Coloniſten, daher der Name, den der Volkswitz von Schaden, wegen des großen Schadens, den die Stadt dadurch erlitt, ableitete. Dicht dabei erhob ſich auch bald das Städtchen Hoppenbruch. Beide Niederlaſſungen waren von Leuten aus allen Ländern bevölkert. Und es iſt höchſt wahrſcheinlich, obgleich nicht documentirt, daß auch Juden die Gelegenheit benutzten, den Danziger Handelsvortheilen ſich auf dieſem Wege zu nähern. Daß Juden mit und in Danzig von ſeinem erſten Aufblühen an verkehrten, lag in der Natur des Danziger Handels. Polens Weizen und Polens Holz machten von je her, wie noch heute, die Haupt-Handelsartikel Danzigs

aus. Polen war aber ſchon früh ſtark von Juden bevölkert, und der polniſche Handel wurde gröſtentheils durch ſie getrieben und vermittelt. Dies konnte nun zwar geſchehen, wie häufig noch heute, ohne daß die Verkäufer die Stadt ſelbſt beſuchten. Die Weichſel berührt die Stadt nicht unmittelbar. Geht man in den Sommermonaten ihre Ufer entlang, ſo erblickt man, ſo weit das Auge reicht, beide Ufer mit Kähnen und „Draften" bedeckt. Am Steuer ſo manches Fahrzeuges ſteht ein Mann mit dem Talith über dem Kopfe und Thephilen auf demſelben. Auf der Schrapke, dem, einem gelben Meere ähnlichen, zum Lüften und Reinigen des Weizens beſtimmten Raume, ſieht man Männer, die bei der Arbeit ſich bis auf das „Arba Kanfoth" faſt entkleidet haben. Aus den Hütten heraus treffen die Töne, womit die Pſalmen abgeſungen oder die Frage-, Antwort- und Ausrufungs-Weiſen, womit der Talmud durchgekämpft wird, das Ohr des Vorübergehenden. Dort in einer etwas größern Hütte iſt zu allen Morgen- und Veſperſtunden Kadiſch und Keduſchah zu vernehmen. Der Stadt bedürfen dieſe Leute faſt gar nicht, was ſie brauchen bereiten ſie ſich ſelber, und die Rohſtoffe werden ihnen aus der Stadt gebracht. Freilich ſind dieſe Erſcheinungen bei der jetzt ſo gänzlich veränderten Phyſiognomie der Zeit nur ſehr vereinzelt; aber es kann von den Wenigen der Jetztzeit mit Sicherheit geſchloſſen werden, daß es in den frühern Jahrhunderten bei Allen ſo war. Tauſende von Juden kamen bis vor Danzig, wo ſie oft mit Bangigkeit erwartet wurden; die Korn- und Holz-Kapitäne nahmen ihre Waaren in Empfang und bezahlten ſie; ein Verlangen in die Stadt zu gehen trat nicht zum Vorſchein. Einzelne wurden zwar von großen Danziger Kaufleuten zum Ueberſetzen hebräiſch geſchriebener Briefe und zur Behandlung des Koſcher-Weins hier gern geſehen. Von dieſen nahm die Geſetzgebung kaum Notiz. Daher mag es kommen, daß aus dem 14. und der erſten Hälfte des 15. Jahrhunderts der Juden actenmäßig nirgends Erwähnung geſchieht. Das älteſte Actenſtück, das im ſtädtiſchen Archive, die Juden betreffend ſich vorfindet, iſt ein Geleitsbrief des Königs Kaſimir von Polen aus dem Jahre 1476, für die beiden Juden Zub und Michael, denen die Erlaubniß ertheilt iſt, in den preußiſchen Landen Handel zu treiben. Man haßte im Juden nicht den Juden, ſondern wollte ſich nur den Concurrenten vom Leibe halten. Daher heißt es in dem der Stadt verliehenen Privilegium Casimirianum vom J. 1454: „Kein Lombarde, Nürn-

berger, Schott-Engländer oder Jude ſoll der Stadt Freiheiten genießen". Die Juden figuriren da noch in ganz reſpectabler Geſellſchaft.

Dieſe mildere Anſicht über Juden änderte ſich im folgenden Jahrhundert. — Im J. 1454 erreichte die Herrſchaft des Ordens in Danzig ihr Ende; Danzig wurde nun ein Freiſtaat unter polniſchem Schutze. Die Könige von Polen thaten jedoch als wären ſie auf dem Danziger Gebiete zu Hauſe, und gaben auch ihren jüdiſchen Unterthanen häufige Veranlaſſung ſo zu thun: ſie ertheilten ihnen in großer Zahl Geleits- und Freiheitsbriefe, in den preußiſchen Landen Handel zu treiben. Im Jahre 1551 richteten die Woiwoden der preußiſchen Lande eine Petition an Sigismund Auguſt II., „den Schotten, Juden und ſonſtigen Fremden die Niederlaſſung oder den Handel, Kaufen und Verkaufen nicht zu geſtatten, mit Ausnahme der Markttage; ſie überall, wo ſie angetroffen werden, auszuweiſen, ihre Waaren zu confisciren und mit anderen Strafen zu belegen." Im J. 1552 erfolgte auf dieſe Petition ein genehmigendes Reſultat, wovon Bürgermeiſter und Rath zu Danzig ſich 1581 eine Abſchrift ausbaten, zu dem Zwecke, „auch allhier dem immer zunehmenden Unweſen des Judenſchachers kräftiglich zu ſteuern". Doch ſcheint dieſer Zweck nur ſehr unvollſtändig erreicht worden zu ſein; denn in einer Aufforderung des Königs Sigismund III. im Jahre 1616 an Bürgermeiſter und Rath zu Danzig heißt es: „Dieſer habe auf die instantia infidelium der Juden Iſaac Joenbower aus Krakau, Abraham Salomon aus Poſen, Jelen aus Lublin, Wolf aus Leopoli, daß die Danziger contra jura publica regni nostri et consuetudinem antiquam (gegen die öffentlichen Rechte unſeres Reiches und die alte Gewohnheit) durch ein Privatedict ſie vom Handel ausgeſchloſſen, wodurch ihnen ein Schaden von 100,000 Goldgulden entſtanden wäre, ſich wegen dieſer Klage zu verantworten, da jene literis mandati berechtigt waren, zum Handel zugelaſſen zu werden."

Es hat ganz den Anſchein, als hätten die Könige von Polen auch noch ihre eignen Intereſſen, und nicht blos die der jura publica beim Handel der von ihnen mit Mandaten verſehenen Juden im Auge gehabt. Dieſes läßt ſich namentlich aus folgendem Actenſtück vermuthen.

„Einige notata ex recessibus, die Juden betreffend (aus dem Graudentiſchen Receß). Verhandelt zu Thorn. Da ein gewiſſer

Jude, Chaim von Poſen, ein Königliches Mandat vorgezeigt, wonach ihm der Handel geſtattet wäre, wird namentlich den Städten Thorn, Elbing und Danzig ernſtlich befohlen, denſelben zum Handel zuzulaſſen. Die Marienburger Woiwoden ſagten: Was könnte es ſchaden, daß man die Juden nicht leiden ſolt, ſie brächten köſtliche wahren hier ins Land, und ſonderlich dieſer Jude, der etliche Zimmer Zobeln hätte." Schluß: „Und iſt verblieben dieſen Juden frey laſſen zu handeln gegen Dantzigk."

Die Danziger gingen in ihrer Strenge gegen die Zulaſſung der Juden immer weiter, beſonders ſeitdem das Verhältniß zu dem König von Polen durch deſſen immer erneuete und erhöhte Geldforderungen ſtets geſpannter wurde. Sie wollten die Juden nicht einmal mehr zu den Märkten in die Stadt laſſen, was doch ſelbſt in dem ſo harten Königl. Reſolut von 1552 denſelben geſtattet war. Dieſes geht aus folgendem Actenſtücke hervor:

„Supplication (ohne Datum, aber ſicherlich aus dem 16. Jahrhund.) des Jochim und Iſaac Manres, beide Juden von Poſen und Abgeſandte der jüdiſchen Nation."

Es heißt darin: „Wir haben uns ſehr zu beklagen, daß wir während des Donimik (Danziger Meſſe) in Schottland liegen müſſen, ohne in die Stadt kommen zu dörffen. Wir bitten um Erlaubniß, nur des Vormittags in die Stadt zu kommen. Wir wollen durchaus keinen Handel treiben und den Bürgern nicht läſtig werden; wir wollen nur Antwort ausbitten auf unſere vorjährige Supplication, betreffend die Reſtitution der Juden, daß ſie nämlich zu Dominik und Martini in dieſe Stadt kommen und mit den Bürgern zu handeln dörften."

Begleitet iſt dieſe Supplication von vier Bittſchriften polniſcher Grafen und Beamten aus Poſen, welche ſich zu Gunſten der Juden bei Bürgermeiſter und Rath verwenden und ſich auf die den Juden zuſtehenden Rechte berufen. Es iſt aber aus den Acten nicht erſichtlich, ob die Verwendung einen günſtigen Erfolg gehabt. Wir können jedoch, obſchon ſonſtige Belege fehlen, aus dieſem Actenſtücke ſchließen, daß um dieſe Zeit in Schottland Juden anſäſſig waren, da fremde Juden ſich dort aufhielten, wenn ſie nicht in die Stadt kommen durften. Gegen die Vorſtädte Schottland und Hoppenbruch waren die Städter auf's Höchſte erbittert, ihr Handel und blühendes Gewerbe war ihnen ſtets ein Dorn im Auge. Es werden ſelbſt die gehäſſigſten Repreſſalien nicht verſchmäht. Im Jahre 1508 erläßt der Rath ein Decret,

worin jedem Bürger bei Strafe verboten wird, in dem Umkreis einer Meile von der Stadt etwas zu kaufen, noch Handwerkszeug bei Fremden zu bestellen, „da sonst die städtischen Handwerker und Kaufleute bei den vielen Scharwerken, Schossen und Wachen zu Grunde gehen müßten, während die Schotten in der Stadt ihre Kinder betteln schickten, und sich also erbärmlich aufheckten und viele Andere neben sich verdürben." Im Jahre 1516 erhebt der Rath laute Beschwerde beim cujavischen Bischof, daß er zum Verderben der Stadt alle Umherläufer bei sich aufnehme. Im Jahre 1520, als die deutschen Hülfstruppen des Hochmeisters gegen die Stadt heranrückten, wurden sämmtliche Vorstädte von den Danzigern niedergebrannt. Nachdem die Feinde abgezogen waren, bot der Rath dem Bischof eine große Summe Geldes, daß er sie nicht wieder aufbauen lasse. Aber dieser war, da er seine Rechnung besser bei ihrem Wiederaufbau fand, hierzu nicht zu bewegen. Ein angenehmer Aufenthalt waren diese Vorstädte allerdings nicht, denn bei jeder Annäherung eines Feindes wurden sie der Zerstörung geweiht, was im 16. Jahrhundert dreimal der Fall war. Es ist daher leicht zu denken, daß ein geregeltes Gemeindeleben sich nicht entwickeln konnte. Doch scheinen die Juden von Hoppenbruch und Schottland, die freilich so dicht zusammenlagen, daß die Gränzen beider Communen gar nicht mehr angegeben werden können, sich vereinigt und eine gemeinschaftliche Synagoge und einen Begräbnißplatz erworben zu haben; denn in den ältesten Urkunden, die sich auf Synagoge, Beerdigungsgesellschaft (ח"ק) und Begräbnißplatz beziehen, werden Juden von Hoppenbruch und von Schottland zusammen genannt. Dagegen blieben die Juden, welche sich in dem, nur durch einen Fahrweg von diesen Communen getrennten Weinberg und Stolzenberg ansiedelten, aus Gründen, die heute nicht mehr zu ermitteln sind, von dieser Gemeinde ausgeschlossen und bildeten später die Gemeinde Weinberg. Aber auch in der Stadt selbst hielten sich Juden, theils durch Protection einzelner Kaufleute die ihrer nicht entbehren konnten, theils durch Einschleichung dauernd auf, und sie müssen auch ein Gemeindewesen gebildet haben; denn ein Decret des Raths vom J. 1605 verbietet den Juden in der Stadt jedes Zusammenkommen zu religiösen Gebräuchen, Lehrvorträgen und Gebeten, sowie auch das Aufstellen von Laubhütten. Im J. 1616 werden sämmtliche Juden aus der Stadt verjagt und ihnen hier nur zur Dominikszeit ein sechstägiger Aufenthalt gegen

ein Kopfgeld von 3 Fl. pro Tag verwilligt. Im Jahre 1626 wird die Niederſtadt und Langgarten mit der Stadt vereinigt. Hier auf dem der Weichſel zunächſt belegenen Stadttheile hatte der Rath zu Gunſten der jüdiſchen Holz- und Getreidehändler einigen Juden zur Haltung von Garküchen ein perpetuirliches Geleit verwilligt, ihnen auch, ſowie einem Schächter, die Genehmigung ſich zu verheirathen ertheilt, wobei ſie jedoch „ſolche Verwilligung unter fälſchlicher Angabe nicht auf Andere zu übertragen ſtrengſtens gehalten ſein ſollen.“ So hatte die Geſetzgebung ſelbſt das Privilegium Casimirianum zu Gunſten einiger Juden aufgehoben. Der Rath wußte recht gut, daß es bei dieſen Einigen nicht bleiben würde, und die Verwarnung, die Verwilligung nicht auf Andere zu übertragen, ſieht beinahe wie ein Fingerzeig aus, das Geſetz zu umgehen. In der That wiſſen bald eine ganze Anzahl von Familien ihren Aufenthalt in der Stadt möglich zu machen. — Aber wie traurig muß dieſer Aufenthalt geweſen ſein! denn auf jedem Tritte war man ſicher, zwei der gefährlichſten Feinde, dem religiöſen Fanatismus und dem Brodneide zu begegnen, denen der Jude, ſchon durch ſeine äußere Erſcheinung und durch ſeine Beſchäftigung kenntlich, ſtets ausgeſetzt war. Mit der Reformation war der Religionseifer in Danzig im höchſten Grade entbrannt. Die Religionsſtreitigkeiten wurden mit großer Erbitterung auf den Kanzeln angeregt und in den Straßen ausgefochten. Lutheraner, Calviniſten, Katholiken und Mennoniten wütheten gegen einander. Gegen die „verdammte Secte der Quäker“ wird verordnet, daß wer von derſelben in der Stadt angetroffen wird, zum erſten Male mit dem Proſoß, zum andern Male durch den Henker ſoll hinausgeführt werden.

Man kann denken, wie viel weniger glimpflich das Verfahren gegen die Juden ſein mochte, da ſich hier alle chriſtlichen Parteien in ihrem Haſſe begegneten. Die Bekehrung der Juden wird von den Geiſtlichen eine Zeit lang mit Ernſt betrieben. Mit welchem Erfolge, ergibt ſich am deutlichſten aus einer im Jahre 1664 gedruckten Predigt des Predigers Cramer an der Trinitatiskirche. Sie führt den Titel „der verſtockte Jude“, und der heilige und gelehrte Mann eifert und jammert, daß ein zum Tode verurtheilter Jude ſich durchaus nicht habe zum Chriſtenthum bekehren laſſen wollen. Ob zu dieſen Erfolgen gerechnet werden muß, daß ein gewiſſer Johann Salomo zum Chriſtenthum übertritt und Lector der hebräiſchen Sprache am Gymnaſium wird, muß dahin geſtellt

bleiben. Soviel iſt gewiß, daß derſelbe mehrere Schriften in hebräiſcher Sprache verfaßte, um ſeine vormaligen Glaubensgenoſſen zum Chriſtenthume zu bekehren.

Eins leuchtet aus dieſen hiſtoriſchen Daten deutlich hervor, daß Juden, die ſich in und um Danzig niederließen, auf eine bleibende Ruheſtätte nicht rechnen konnten, ſondern den Wanderſtab in der Hand, ſtets gefaßt ſein mußten, ſammt ihrer Habe auszuwandern. Von Heranbildung eines Gemeindelebens konnte alſo im 17. Jahrh. hier nicht die Rede ſein. Hören wir, wie es ſich im 18. Jahrhunderte geſtaltete.

---

# Briefe aus Oeſterreich.

## VI.

(Vgl. vor. Jahrg.)

### Aus Ungarn.

Ich erlaube mir heute meine aufgenommene Correſpondenz fortzuſetzen. Indem ich etwas näher auf die jüdiſchen Zuſtände dieſes Kronlandes eingehen will, fällt mir ein, wie klug Balak, König von Moab war. Er war ein weit größerer Diplomat als der falſche Prophet, den er als Rathgeber der Krone berufen hatte. Dieſer weiß nicht lange mit ſeiner Eſelin zu unterhandeln, und ſtellt ſich ſogleich auf den Kriegsfuß. Balak hingegen ſucht vor Allem die Schwächen des Volkes herauszufinden, und will jenem immer „nur einen Theil davon“ zeigen. Das Ganze iſt impoſant, gewaltig; am Einzelnen läßt ſich mäkeln. Was könnte ich erzählen, wollte ich die einzelnen Verhältniſſe näher beſprechen! Leider, daß ich nicht ſagen kann: „Wie ſchön ſind deine Hütten, Jacob!“ Doch vergeſſen wir nicht dabei, daß es überall ſo geht; nur für den Botaniker hat die zerfaſerte Blume Intereſſe, und der Arzt nennt am Secirtiſche eine ſchwere Krankheit, die ein Menſchenleben gekoſtet hat, einen „intereſſanten“ Fall. Mein Wahlſpruch iſt: Let us be sacrificers but no butchers. Nicht um Wunden aufzureißen, um ſie zu heilen führe ich das Wort.

Wer den Ungar im Allgemeinen und den ungariſchen Juden insbeſondere kennt, der weiß, wie leicht empfänglich dieſe Gemüther ſind. Die Sonnenglut, die den edlen Wein reift, hält auch das Herz der Bewohner warm und läßt es leicht aufwallen. Der ungariſche Jude

iſt bald dafür gewonnen etwas zu ſchaffen, etwas in's Leben zu rufen: mit einem Worte, es iſt leicht ihn zu enthuſiasmiren. Allerdings fehlt auch dann nicht die Schattenſeite: mit dem verlöſchenden Enthuſiasmus (und es liegt in der Natur deſſelben nicht lange zu dauern) verliſcht auch das Intereſſe. Wie kein Kronland der Monarchie hat Ungarn die Hebung des Schulweſens gefördert. Von den vielen Schulen aber die in's Leben gerufen werden, dauern wenige nur längere Zeit. Woher dieſes kommt ſoll hier mitgetheilt werden, doch muß ich etwas weiter ausholen.

Bekanntlich hat der ſchwarze Frack viel zur Demokratie beigetragen. Der Miniſter, wenn er nicht in Amtstracht erſcheint, trägt kein anderes Kleid als der Handwerker, der in Geſellſchaft erſcheinen will. In weit größerem Maße wurde dieſes durch die Eiſenbahnen gefördert. Das eiſerne Geſchick trägt mit gleicher Schnelligkeit einen wie den andern: „Groß und Klein iſt dort gleich". Ich will nun hieraus weder die politiſchen noch die nationalökonomiſchen Conſequenzen ziehen. Ich habe nur unſere jüdiſchen Verhältniſſe dabei im Auge, und dieſen haben ſie manches Heil- und manches Unheilſame gebracht. Der wohlhabende Mann, der es dem reichen Manne gleich thun will, geht zu Grunde, und noch weniger kann der minder bemittelte Mann gleichen Schritt halten; der Parvenü endlich bietet gar keinen erquickenden Anblick dar.

Dieſes iſt der Schlüſſel, der zu der Verſtimmung führt, wie wir ſie in den meiſten Gemeinden ſehen. Es wird eine Schule in's Leben gerufen und ſie bringt nach zwei, drei Jahren nicht die Genialitäten dutzendweiſe hervor: wer anders iſt dann daran Schuld als die Schule, und man verurtheilt den Lehrer und die Schule. Ich werde es nun nicht in Abrede ſtellen, daß da und dort der Lehrer einen Theil der Schuld trägt; aber man verlange nicht für die beſcheidenen Mittel, die man bietet, die „Auserleſenen", die nirgends maſſenhaft zu treffen ſind. Der liebe Gott hat es einmal ſo eingerichtet, daß es weit weniger Cedern und Palmen als Bachweiden gibt.

Wenden wir uns von der Schule zur Synagoge, ſo finden wir die Verwirrung noch weit ärger. Wir bedauern ausſprechen zu müſſen, aber es iſt gewiß, daß von der heiligen Stätte die profanſten Dinge hervorgingen, daß da der Heerd war, von wo aus zumeiſt die größten Zwiſtigkeiten und Streitigkeiten der Gemeinde ſich vorbereiteten. Es gibt in Ungarn viele Gemeinden, wo man es als Verbrechen anſehen würde, wenn man den Almemar aus der Mitte der Synagoge wegſchaffen wollte, um ihn zum ארון הקדש zu rücken; daß aber das Gotteshaus ein Tummelplatz aller Launen, ein Forum um die Tagesneuig-

keiten zu besprechen wird, das läßt man ruhig hingehen. Der Altar des Herrn, der Frieden stiften soll, wird durch die Verkehrtheit menschlicher Verhältnisse zum Boden, auf welchem die Drachenzähne des Hasses aufschießen.

Fragen Sie aber, was macht unter solchen Verhältnissen der Rabbiner? so sage ich hinc illae lacrimae. Die Forderungen, die man an einen Rabbiner stellt, sind außergewöhnlich. Er soll קדש מרחם sein, das Meer des Talmuds bis auf den untersten Grund erforscht haben, den ersten wie den letzten Erklärer vollkommen inne haben, Bibelkenntniß u. s. w. versteht sich von selbst. Er soll aber auch über den deutschen Sprachschatz verfügen à la Gebrüder Grimm, ein Stylmeister wie Lessing ꝛc. ꝛc. Dann sorgt die Gemeinde dafür, daß er keine צורת מטבע kennen soll. Und wenn der Rabbiner das alles ist, dann ist er der „מְשַׁעֲבָד" der Gemeinde. Nicht deren geistliches Oberhaupt, ihr Diener soll er sein, und manchmal leider drängen ihn die Verhältnisse dazu. Der Hunger ist ein gar arger Patron. Ich erlaube mir, Ihnen in dieser Beziehung eine wahre Anekdote mitzutheilen, die den ganzen Jammer dieser Zustände bezeichnet. In einem Orte lebte ein Rabbiner, der sich des Rufes erfreuete, er sei ein wohlhabender Mann. Gut unterrichtete Leute behaupteten zwar, die Gebrüder Rothschild hätten über ein größeres Vermögen zu verfügen. Ein Gemeindemitglied, das als nicht sehr bemittelt bekannt war, schickte dem Rabbiner zu Purim u. s. w. eine kleine Gabe. Der Sohn dieses Gemeindemitgliedes machte dem Vater einmal Vorstellungen dagegen, es sei doch unnütz einem wohlhabenden Manne eine unbedeutende Gabe zukommen zu lassen. Der Vater antwortete: „Wohl weiß ich dieses, doch der Rabbiner soll wissen, daß er Meschubed und ich „Baalbos" bin. — Was nun gar die Predigt betrifft, so hält sich Jeder bewußt oder unbewußt an La Bruyère, welcher sagt: „Es besteht ein stillschweigender Contract zwischen Prediger und Publikum, daß jener nicht erbauen will und dieses sich nicht will erbauen lassen. Der Eine will amüsiren und das Publikum will amüsirt sein." Wie nach der Aufführung eines neuen Stückes kann man daher das jüdische Publicum, wenn die Predigt beendigt ist, kritisiren hören. So sind beiläufig die Verhältnisse, und zwar אמם קצרו.

Jeder, der die ungarisch-jüdischen Verhältnisse kennt, wird zugeben, daß ich nicht im Entferntesten übertreibe; ich könnte noch ganz andere Dinge hervorholen, wollte ich etwas tiefer greifen. Und doch! so trübselig auch die Dinge sind, so sehr sie jedes bessere Gefühl verletzen: so ist nicht zu leugnen, daß auch in dieser Verkehrtheit und Verschrobenheit

etwas Beſſeres liegt. Es iſt dieſes einmal ein echt jüdiſcher Zug, daß jeder Schein von Hierarchie gehaßt wird, und wurde derſelben von vornherein dadurch die Spitze gebrochen, daß man nie auf die Perſönlichkeit, und wäre ſie noch ſo groß geweſen, Rückſicht genommen hat ſondern auf die Sache; und derſelbe Jude, der mit kritiſchem Meſſer alles und jedes zerlegt und ſich ſogar an Moſes und die Propheten wagt, derſelbe Jude fügt ſich oft den Ausſprüchen des letzten אחרון, wenn ſie nach ſeiner Meinung eine Berechtigung für ſich haben. Mit einem Worte, die Lehr- und Lernfreiheit unter den Juden und im Judenthume zeigt, daß die Sache darunter nicht leidet und das Kernhafte und Feſte hüben und drüben gehalten wird. Iſt einmal die Uebergangsperiode in der wir uns im Allgemeinen befinden vorüber, dann werden die Dinge auch anders werden. Dieſe Uebergangsperiode aber iſt die Zeit der tiefen Noth.

Es iſt keine Frage, daß unſere Verhältniſſe in einem Jahrzehnt eine andere Geſtalt haben werden. Es gilt dies aber noch in weit größerem Maße von Ungarn. Wer das Land nicht kennt, kann ſich keinen Begriff von den dortigen Zuſtänden machen. Es gibt Gegenden die zu gewiſſen Jahreszeiten ganz unwegbar ſind, ſo daß Leute, die blos einige Meilen von einander entfernt ſind, ſich erſt nach langen Zwiſchenräumen ſehen. Daher kam es, daß vor dem Jahre 1848 der Ungar in mancher Beziehung eine abſonderliche Rolle ſpielte. Es iſt bekannt, daß man ſich auf Koſten des Ungars gar oft luſtig machte, und noch jetzt brauchen die „fliegenden Blätter" manchmal den Ungar als Zielſcheibe des Spottes. Je mehr für Communicationsmittel geſorgt wird, je mehr die Länder aneinanderrücken, deſto mehr werden dieſe Abſonderlichkeiten ſchwinden, und dieſes wird auch nicht ohne Erfolg für die jüdiſch-religiöſen Verhältniſſe ſein.

Iſt einmal die Zeit gekommen, wo eine edlere, beſſere Bildung die Schichten der Bevölkerung durchdringt, hat eine geläuterte Erkenntniß die Gemüther erfaßt, dann wird auch der Stand der Volkslehrer und Rabbiner ein beſſerer nach innen und nach außen werden.

Hoffen wir, daß dann auch die unglückſeligen Synagogenſtreitigkeiten wenn auch nicht ein Ende nehmen, doch vieles von ihrer Schroffheit und Herbheit verlieren werden. Jeder wird die Synagoge als die geweihte heilige Stätte betrachten, und alles was profan und gemein iſt wird von ihr entfernt werden. Es kann ſich dann nicht mehr darum handeln, ob dieſer oder jener Pijut geſagt oder nicht geſagt wird u. ſ. w., ſondern man wird ſich fragen, ob das Eine oder das Andere erhebt und erbaut. Noch ſind bei uns Gott Lob die Verhältniſſe

nicht ſo zerklüftet, wie in manchen jüdiſchen Gemeinden Deutſchlands, wo Parteien ſich ſchroff gegenüberſtehen und dem einigen Gotte Heiligthümer geweiht werden, die aus der Zwietracht hervorgehen.

Von der Synagoge gehe ich wieder zurück zur Schule, und ich habe Ihnen das Erfreuliche zu melden, daß die zu Schulzwecken beſtimmten Contributionsgelder bereits theilweiſe ihrer Beſtimmung zugeführt werden. In Peſth nämlich wird eine vierclaſſige jüdiſche Volksſchule errichtet, wo die Koſten von jenem gegründeten Schulfond beſtritten werden. Während man in Wien ſich aus allen Kräften gegen jüdiſche Volksſchulen verwahrt, und eben jetzt eine Immediateingabe an Se. Majeſtät den Kaiſer vorbereitet, hat man in Peſth dieſen Erlaß der Regierung freudig begrüßt. Allerdings darf man nicht außer Acht laſſen, daß die Verhältniſſe in Peſth und in Wien nicht gleich ſind. Man ſcheut in Wien nicht die Koſten, die die Schule verurſachen würde, man hat auch dort wie da die Ueberzeugung, daß eine jüdiſche Schule in jeder Beziehung beſſer ſein werde; aber die ſocialen Verhältniſſe Wiens ſind von jeher anders geweſen, als die in Peſth. Peſth hat ſtets mehr das Gepräge einer Kehilla an ſich getragen, als Wien. Während daher in Wien das ſociale Element angegriffen wird, und man gewiſſermaßen von außen Wien eine Kehilla octroyiren will, geſchieht dies in Peſth nicht.

Ich kann auch bei dieſer Gelegenheit nicht unterlaſſen, einen Seitenblick zu werfen. Bekanntlich gibt es in Ungarn eine große Anzahl von Proteſtanten. Bis zum Jahre 1848 waren die Verhältniſſe dieſer Confeſſion ſehr günſtig in dieſem Kronlande. Auf den Landtagen wurden ſie durch eminente Talente vertreten. Hierzu kam noch, daß die ſel. verſtorbene Erzherzogin Dorothea, Gemahlin des Palatin Joſeph, Proteſtantin war und ihre Glaubensgenoſſen ſehr beſchützte. Seit dem Abſchluſſe des Concordates drohen die Verhältniſſe dieſer Confeſſion ſich anders zu geſtalten. Die Regierung unterhandelt eben mit der evangeliſchen Synode, und wie Sie aus den Verhandlungen, die die Journale bringen, entnehmen können, haben dieſe nicht in erfreulicher Weiſe begonnen. Mit uns Juden hat man bisher nicht unterhandelt. Es iſt auch keine Ausſicht, daß man mit uns verhandeln werde. Wozu auch? den Juden gibt man Decrete und die Sache iſt abgethan. Beſſer jedoch iſt es, wo die Regierung decretirt, der man einen minder unbefangenen Blick zutraut, als wenn die Geiſtlichkeit einer andern Confeſſion für uns Decrete erläßt. Wie das Concordat das Verhältniß der Volks- und Mittelſchulen regelt, ſo iſt dies keinesfalls günſtig für uns Juden. Es wäre daher Pflicht der Juden die Initiative zu er-

greifen, und bei den Behörden die ſelbſtſtändige Stellung der jüdiſchen Schulen zu befürworten. Ich glaube, es ſei dieſes jetzt ganz an der Zeit, bevor noch ein Zwiſchenfall fait accompli geworden iſt, und man dann hinterher den Uſus nicht abſtellen will.

Ich ſollte Ihnen wohl auch über jüdiſch-literariſche Thätigkeit berichten, doch iſt dieſe nicht ſehr bedeutend. Außer den Rabbinern gibt es höchſt ſelten Perſonen, die dieſe Richtung vertreten, und ſelbſt unter den Rabbinern ſehr wenige. Diejenigen, die hebräiſch ſchreiben und auf talmudiſchem Gebiete ſich bewegen, finden keine Verleger und keine Käufer; da ſind nach wie vor nur die ספרי ח"ס, die abgeſetzt werden: und die in deutſcher Sprache ſchreiben ſind nur Wenige. Allerdings iſt nicht in Abrede zu ſtellen, daß es im Intereſſe der Wiſſenſchaft wäre, wiſſenſchaftliche Materie in hebräiſcher Sprache zu behandeln. Es gibt in Ungarn und auch in den andern Kronländern viele Juden, die Sinn für Wiſſenſchaft haben, und denen das Verſtändniß eines deutſchen Buches ferner liegt als eines hebräiſch geſchriebenen. Dieſe ſtudiren den מלחת דעיון und den Doctor perplexorum, und ſchöpfen daraus allein ihre philoſophiſchen Kenntniſſe. Wir möchten gerade nicht die „Büchermacherei" befürworten; aber die allgemeine Ruhe iſt doch auch kein Zeichen von beſonderer Regſamkeit.

Indem ich nun auf die einzelnen Gemeinden eingehen will, habe ich vor Allem eines traurigen Falles zu gedenken. Herr Oberrabbiner Löw Schwab in Peſth iſt geſtorben! Wieder wurde eine talmudiſche Capacität zu Grabe getragen, wie ſie heute zu Tage bei den Beer hetewlomdim immer ſeltener wird. Es iſt dieſes ein harter und ſchwerer Verluſt für die Gemeinde, wie für ganz Iſrael. Man könnte jetzt wirklich ſagen: מי יורה דעה. Leider iſt man berechtigt zu ſagen, daß mit Abnahme talmudiſcher Wiſſenſchaft die ungelehrte, ſogenannte Neuorthodoxie immer mehr zunimmt. Die Theilnahme beim Leichenbegängniſſe von jüdiſcher wie von chriſtlicher Seite, bis hinauf zu den höchſten Staatsbeamten, war außerordentlich.

Als eine erfreuliche Thatſache wäre zu betrachten, daß man in Szenitz ſich in dem Gedanken wiegt, ein Rabbinerſeminar zu gründen, allerdings ſehr in nuce. Es ſollen nämlich die Bachurim, die ſich daſelbſt befinden, durch Privatunterricht die claſſiſche Bildung erhalten. — So ſehr man dieſes Streben freudig begrüßen muß, ſo iſt es doch ſchwer einzuſehen, wie der jedenfalls gute Wille zur That werden ſoll. Das Wort „Rabbinerſeminar" iſt bald ausgeſprochen, aber ſchwer ausgeführt; und das Arge iſt, daß derartige mißlungene Verſuche nichts zur Hebung der Sache beitragen.

Wahrhaft erfreuend aber ist, daß manche Rabbiner mit ganz Herzen die Hebung der Volksschulen fördern; so in Eisenstadt, Wac Neustadtel. Sie sind nicht blos Directoren um zu commandiren u die Lehrer als Automaten zu betrachten, sondern betheiligen sich m allem Eifer am Unterrichte und wirken durch das gute Beispiel.

---

# Wissenschaftliche Aufsätze.

## Das dreisprachige Gedicht im Tachkemoni oder Diwa des Charisi.

Bekanntlich findet sich in der elften Makame des Tachkem ein Gedicht, das aus drei Sprachen — Hebräisch, Arabisch u Aramäisch — componirt ist. Daß in den gedruckten Ausgaben die zweite Constantinopeler[1]) nicht ausgenommen — namentl der arabische Theil stark corrumpirt ist, wird selbst ein des Arabisch Unkundiger leicht vermuthen, der auch nur im hebräischen Text, w ihn die Ausgaben darbieten, einige Zeilen gelesen hat; denn schon wenigen Zeilen würden genügt haben, ihn von der völligen Unzuv läßigkeit des fraglichen Textes zu überzeugen. Vollends nun erst dem arabischen Text, wo schon die Unkunde der Sprache dem Edi große Schwierigkeit bereitete, — da mußte die Entstellung des Tex nothwendig bis zur Unkenntlichkeit sich steigern[2]). Als ich daher v einem Decennium den Entschluß faßte, Charisi's unsterbliches Meist werk von den schmählichen Fesseln, in welche früherer Editoren Ign ranz und Indolenz es geworfen, zu befreien und in seiner Integri wiederherzustellen, war natürlich meine erste Sorge correcte Manuscri zu erlangen, nach welchen der Text der betreffenden Dichtung bericht werden könnte. Ich wandte mich deshalb an den für alles wiss schaftliche Interesse stets regen, und um die hebräische Literatur besc ders verdienten Hrn. Sam. Dav. Luzzatto, Professor am Collegi Rabbinicum in Padua, und der Erfolg übertraf meine kühnsten E wartungen. Zwei Manuscripte von unschätzbarem Werthe, im Bes

1) Von 1578 (Zunz, zur Gesch. S. 228 ff.); die Wiener Ausgabe v 1854 ist eine Tochter der Amsterdamer A. von 1729.

2) Nur einen Vortheil gewährte beim Arabischen die Unkunde i Editoren, nämlich daß diese keine gewaltsamen Eingriffe in den Text erlauben konnten, was sie beim Hebräischen nur zu oft gethan.

des rühmlichst bekannten Gelehrten Hrn. Jos. Almanzi in Padua, wurden durch freundliche Vermittelung des Hrn. Luzz. mir zugänglich, und so konnte ich für meine im Jahre 1845 im Verlage von Alex. Duncker in Berlin begonnene Ausgabe des Tachkemoni[3]) einen Text gewinnen, der das Wappen der Authenticität an seiner Stirn trägt.

Schon damals richtete Hr. Luzz. sein besonderes Augenmerk auf das dreisprachige Gedicht in der elften Makame; er schrieb mir deshalb: והנני נכסף מאד להבין השירה הזאת, ולראות המלות הערביות מונחות ומנוקדות כראוי, אם בכתיבה אשורית ואם בכתיבה ערבית, עשה ... והצלח וכו׳. — Allein damals galt es vorerst, das Unternehmen überhaupt zu consolodiren; die umfangreiche Einleitung, die ich dem Werke zu geben mich veranlaßt sah, führte die gebieterische Nothwendigkeit mit sich, die Anzahl der im ersten Hefte zu erscheinenden Makamen möglichst zu beschränken, und die kostspielige Anlage des Unternehmens ließ eine baldige Fortsetzung des Werkes nicht zu. Um so entsprechender aber dürften die jetzt zu erscheinenden Partieen gestaltet, und um so gesicherter dürfte nunmehr das Erscheinen des ganzen Tachkemoni zu betrachten sein. Das demnächst zu erscheinende Heft wird einen ansehnlichen Complex von umfangs- und inhaltsreichen Makamen bringen; bereits hat der Druck der deutschen Bearbeitung begonnen. Da indessen der Druck des hebräischen Textes noch längere Zeit in Anspruch nehmen dürfte und es überdies noch nicht gewiß ist, ob die vom Verleger festgesetzte Bogenzahl des unter der Presse sich befindenden Theiles die Aufnahme der elften Makame in denselben gestatten werde: so glaubte ich — in der Voraussetzung, daß Herr Luzz. mit seinem oben mitgetheilten Wunsche nicht vereinzelt dasteht — dem wissenschaftlichen Interesse zu dienen, wenn ich das betreffende Gedicht einstweilen in dieser der Wissenschaft gewidmeten Zeitschrift veröffentliche.

Was die von mir benutzten Manuscripte betrifft, so stammt eins davon aus dem Jahre 1281[4]) und ist von mir in der Vorrede zu meinem Buche: Die ersten Makamen ꝛc. p. VI. beschrieben worden; das Alter des andern Manuscripts läßt sich, da dabei das Titelblatt fehlt, nicht mit Sicherheit ermitteln, — doch ist es — wie Luzzatto richtig vermuthet — בלא ספק מהדורא תנינא מהמחבר, versteht sich,

3) „Die ersten Makamen aus dem Tachkemoni oder Divan des Ebarisi nebst dessen Vorrede" ꝛc. ꝛc.

4) Dieses nenne ich Mscr. A., das andere Mscr. B.

so weit es den Inhalt betrifft, der nicht blos bei Weitem zusagendere Lesarten, sondern auch viele völlig neue Stellen enthält, deren Echtheit gar nicht zu bezweifeln ist. Endlich ist auch die zweite Constantinopeler Ausg. zu Rathe gezogen worden, die aber keine reiche Ausbeute gewährte. In den Manuscripten wie in den Ausgaben ist der arabische Theil des betreffenden Gedichtes mit hebräischen Buchstaben und ohne Vocale gegeben[5]).

Das Metrum des Gedichtes ist das arabische Tawil, dessen Grundform die Füße פַּעֻוּלֻן (Bacchius) und מַפַּאעִילֻן (Epitr. prim.) bilden, die viermal mit einander abwechseln; hier jedoch in der Modification, daß der Fuß מפאעילן durchweg[6]) in מַפְעוּלֻן abgekürzt ist. Hinsichtlich des Reimes ist das Gedicht ein carmen divisum[7]). — Die Licenzen, von denen der Dichter darin Gebrauch macht, sind die legitimen bis etwa auf בְּיָמִינֵיהּ. —

## Das dreisprachige Gedicht.

| | עברית | ערבית | ארמית |
|---|---|---|---|
| 1 | דְּבַר-אֵל יֵאָמַן . | וטאעאת אלרחמאן ׳ | שְׁפַר עוֹבָדַיָּא : |
| 2 | אֲקַדֶּם-לוֹ שִׁירִי . | ותסביח אלבארי ׳ | בְּרֵישׁ כָּל-מִלַּיָּא : |
| 3 | שְׁמוֹ לָעַד נַעְלָה . | הו אלרב אלאעלי ׳ | וְרִבּוֹן עָלְמַיָּא : |
| 4 | לְאוֹר צִדְקוֹ זֹהַר . | חכי נורא יזהר ׳ | בְּפַלְגוּת לֵילַיָּא : |
| 5 | וְעַל כָּל-סוֹד נִשְׁקָף . | בדאת לם תכשף ׳ | לְחַד מִן קָאמַיָּא[8]) : |

5) Die Mscr. haben durchweg keine Vocale. Wir hatten den arabischen Theil des Gedichtes mit arabischen Charakteren geschrieben und vollständig vocalisirt; auf die Eröffnung jedoch, daß in der betreffenden Officin momentan arabische Lettern nicht in erforderlicher Anzahl vorhanden sind, sahen wir uns genöthigt, den bezüglichen Part wieder in die hebräische Tracht zu kleiden. Einen arabischen Text consequent mit hebräischen Vocalen zu versehen, ist aber unthunlich; wir mußten uns daher nur auf die Anwendung der nothwendigsten diakritischen Zeichen, und hier und da des hebr. Kibbuz beschränken.

6) Der Reim übt auch im Arabischen auf die Gestaltung der betreffenden Versfüße großen Einfluß aus.

7) Näheres über alles dieses in meinem bereits erwähnten Buche: Die ersten Makamen ꝛc. S. 20, 30 u. 45.

8) Ausg. und Mscr. haben קמיא, das in erstern punktirt ist קַמַּיָּא, offenbar falsch; das Richtige gibt, nach Luzz., Dan. 7, 16 an die Hand; קָאֲמַיָּא ist Bezeichnung für die מלאכים הָעוֹמְדִים סביבות הכסא לשרת, — conf. העומדים Sech. 3, 7. Siehe כרמי שומרון von Kirchheim, p. 113. — Wenn Charisi selbst das א weggelassen, so geschah dies nur, um dem ־ zu entgehen, was aber

6 חֲסָדָיו גָּבְרוּ . ורוֹת אנהארהֹ ، אֲתר דִי לֵית מַיָּא :
7 בְּתֵבֵל שָׂם מִשְׁטָר . חוי כּלّ אלאקטאר ، וְרוּמֵיהּ לִשְׁמַיָּא :
8 וּבוֹ כָּל-חַי יִחְיֶה . ומיזאן אלדּניא ، בְּיָמִינֵיהּ תַּלְיָא :
9 אֲדוֹן כָּל-הַחַיִּים . לַהְ אלמלך אלדّאים ، ויוּבְרוּן מלכַיָּא :
10 פְּלִיאוֹתָיו יָקְרוּ . ואן טאל אלדּהֹר ، מְהַשְׁנֵא זִמְנַיָּא :
11 וְהוּא תֵּבֵל יַרְגִּיז . ויאתּי באלמעגז ، בְּסוֹף עִדָּנַיָּא :
12 וִישְׁעוֹ יְגֻלֶּה . פיעלי מדלולא ، וְיֵחִית רָמַיָּא :
13 וְקוֹל שׁוֹפָר יִתָּקַע . לנוֹאם אלבלקע ، וְיֵיחוֹן מִיתַיָּא :
14 וסוֹדוֹ יִרְאֵהוּ . פיחיי מוּתּאהְ ، וְיִפְרוּק חַיַּיָּא :
15 וּבֵיתוֹ יִבְנֵהוּ . ויעלי מתּוּאהְ ، עֲלֵי רֵישׁ טוּרַיָּא :
16 וְשָׁם נַעֲרוֹךְ שִׁירָה . לדי אלעליא שֻׁכרא ، דְּחִיל תּוּשְׁבְּחַיָּא :
17 וְשִׁירִי בוֹ יוּשַׁר . ואמדאחי תּנשּׁר ، בְּכָל-לִשָּׁנַיָּא :
18 מְקַנְאִים בָּם יֶהֱמוּ . סרי מנהא סהֹם ، לְלֵב חַכִּימַיָּא :
19 וְעַל צָרִים שָׁרְקוּ . וידהיא אלשּׁרֹק ، לְאַרַע אִסְפַּמְיָא :
20 בְּמִלִּים צוּף נָטְפוּ . חכי אלמסך אלערף ، וְדִכְרֵיהּ לִשְׁמַיָּא :
21 וְהֵם שִׁירָה יְקָרָה . לקד אצּחת פּכרא ، לְרֵישׁ כָּל-אֻמַּיָּא :
22 וְצוּר חַרְבָּהּ יוּטַל . עלי חאם אלאבטל ، וְכָל-גִּבּוּרַיָּא :
23 וּבָהּ כָּל-לֵב רוֹהֶה . ויבקא דכראהא ، לְסוֹפֵי יוֹמַיָּא ׃

## Varianten.

Z. 1 im Hebr. יַאֲמַן, sic! die AA. haben יֶאֱמַן; ib. im Arab., Mscrpt. B hat וטאעה; — in den AA. steht אל רחמן. — Z. 3 im Arab., in den AA. steht בראחן (die Nunation durch den betreffenden Buchstaben ausgedrückt); — Mscr. B hat תכסף. — Z. 6 im Hebr., die Constant. A. lies't גָּבְרוּ, die Amsterd. u. die Wiener lesen גְּבָרוּ — beides falsch; — ib. im Arab., in den AA. steht אנהאראל, — Mscr. B hat אנהארו; רֹהֹ — des Metrums wegen. — Z. 7 im Arabischen, Mscr. A hat הוי; in Mscr. B steht אל für כל. — Z. 8 im Arab., Mscrpt. B hat אל דתיא (das ו als mater lectionis für Dhamma); ib. im Aram. בְּיָמִינֵיהּ, des Metrums wegen. — Z. 10: ואן טאל אלדּהר, Sinn: גם כי אָרַךְ הזמן, conf. Hab. 2, 3; die Wiener A. hat ואו; ib. im Aram., die AA. haben מהשני, siehe aber Daniel 2, 21; die Wiener A. hat auch וְזִמְנַיָּא. — Z. 11 im Arab., die AA., mit Ausnahme der Constant., haben באל מענן. — Z. 12 im Hebr., in den

freilich, da eine offne Sylbe vorangeht, dem Metrum keinen Eintrag thun würde.

AA. steht יְוָלֵה. — Z. 13 im Aram., die AA. punctiren וייחון. — Z. 14 im Hebr., viell. wäre hier וְהוֹדוּ zu lesen; ibid. im Aram., in den AA. ist punctirt ויפרוק. — Z. 15 im Arab., in den AA. steht ויעל מותאהו. — Z. 16 שׁכרא = אשכר Ps. 72, 10; — ibid. im Aram., תהלות נורא Exod. 15, 11. — Z. 17 im Hebr., בו, nämlich: שָׁם בבית ה׳ אשר יְבָנֶה. — Z. 18 im Hebr., Mscr. A hat בו; ib. im Arab., in Mscrpt. A steht סרא מנכם, die AA. haben סרי מנהי, in Mscr. B findet sich סרא מנהם, — besser arabisch ist jedenfalls מנהא, syntactisch sich auf den sachlichen Plural beziehend. — Z. 19 im Arab., Mscr. A hat ויהדינא, Mscr. B: ויחדיהא אל שרקי. — Z. 20 im Arab., die AA. haben אלעדפן; ibid. im Aram., viell. wäre hier zu lesen: וּדכַרִיהּ לְעָלְמָיָא, da לשמיא schon Z. 7 dagewesen, — עלמיא Z. 3 aber bedeutet „Welt", während es hier „Ewigkeit" bezeichnete. Das Sch'wa mobile unter dem ל würde gegen das Metrum nicht verstoßen, da ihm eine offene Sylbe vorangeht, — es wäre zu lesen: wedikre-l-ôlmajja; dasselbe ist ja auch Z. 21 im Hebräischen der Fall, wo gelesen werden muß: wehem Schira-j-kara. Daß es am Schlusse des Gedichtes heißt: ויבקא דכראה thäte der erwähnten Ansicht keinen Eintrag, da Wiederholung der Gedanken mit verschiedenen Ausdrücken wohl zulässig ist. Hr. Luzzatto theilte uns brieflich seine Ansicht mit, die dahin geht, an den Consonanten der AA. festzuhalten, zu punctiren aber: בְּשַׁמָּיָא, und demgemäß דכריה in dem Sinne, wie אזכרתה, Levit. 2, 2 (das Onkelos durch אדכרתה wiedergibt), zu nehmen[9]). — Z. 21 im Hebr., Mscrpt. B und die AA. haben והיא, allein das vorangehende במלים spricht für Mscr. A., das הם hat. — Z. 22 im Hebr., die AA. haben חרבו; ib. im Arab., Mscr. B hat ראם, das ich, als das geläufigere, aufnehmen wollte, aber Hr. Prof. Roediger in Halle, mein verehrter Lehrer in den orientalischen Sprachen, dem ich bezüglich der Redaction des arab. Theils des Gedichtes manch belehrenden Wink verdanke, — rieth mir, האם, als das seltenere und deshalb poetischere, vorzuziehen. — Z. 23 im Hebr., רוהה, wie תרהו Jes. 44, 8, das nach den ältern Grammatikern von רהה abstammt; neuere Grammatiker bestreiten dies und meinen, תרהו stamme ab von ירה. Daß Charisi in solchen Fragen mit Kimchi übereinstimmt, versteht sich wohl von selbst; ib. im Arab., Mscr. A hat דכרהא. —

9) Seine Worte lauten: אומר אני כי בשמיא צ״ל בְּשַׁמָּיָא, ומלת ודכריה ענינה ריח, כמו וזכרו כיין לבנון, ואע״פ שלא מצאנו דכרא להוראה זו, הנה אַזְכָּרָתָהּ משורשם אַדְכָּרָתָהּ, ומזה למד המשורר והתיר לעצמו לומר דכריה להוראת ריחו.

Zum Schluſſe wollen wir noch eine, wenn auch nicht wörtliche, ſo doch ſinngetreue Ueberſetzung geben.

## Die Ueberſetzung.

Feſt ſtehet Gottes Wort, Gehorſam ſein dem Hort —
Das iſt der Thaten Pracht!
Der Rede erſter Klang — Er ſei ein Lobgeſang,
Dem Schöpfer dargebracht!
Erhaben bleibt der Ruf Des Weltherrn, der erſchuf
Das All durch Seine Macht.
Sein Heil — es ſtrahlt und glüht Wie Feu'r, das Funken ſprüht
In grauſer Mitternacht.

Er ſchauet Alles klar, Deß Weſen nie nahm wahr,
Wer dienend vor Ihm ſtand;
Deß Gnaden hochbeglücken, Und deſſen Ström' erquicken
Das waſſerloſe Land;
Der für die ganze Welt Geſetz hat aufgeſtellt,
Bis an des Himmels Rand;
Der Alles hegt und pflegt, Des Weltalls Wage trägt
In Seiner rechten Hand;

Er iſt der Herr von Allen! Wenn Königreiche fallen —
Sein Reich wird fortbeſteh'n!
Wie groß in Seinen Wundern! Er wird die Zeiten ändern, —
Dau'rt's lang' auch — 's wird geſcheh'n! —
Und Furcht wird ſich verbreiten, Kommt Er am End' der Zeiten,
Läßt Wunder-Zeichen ſeh'n.
Da ſtrahlt Sein Heil hervor, Hebt Niedrige empor,
Stürzt Hohe von den Höh'n. —

Da wird Poſaunenſchall Die Grabbewohner all'
Aus ihrem Schlummer wecken;
Da wird den Schlei'r Er heben — Die Todten neubeleben,
Die Lebenden beglücken!
Und bau'n, wie Er geſagt, Sein Haus, das überragt
Der höchſten Berge Rücken.
Dort wollen wir zum Singen, Dem Höchſten Dank zu bringen,
In Ehrfurcht an uns ſchicken!

Dort in den heil'gen Hallen Wird mein Gedicht gefallen
In aller Zungen Weiſen, —
Das Neidern eine Qual, — Es dringt, wie Pfeil, ſein Strahl
Tief in das Herz der Weiſen.
Zum Trotze gegen Schänder Wird ſtolz der Morgenländer
Damit nach S'pharad reiſen!
Wie Honig iſt's erquickend, Wie Moſchusduft entzückend
Bis zu des Himmels Kreiſen;

Iſt ſinniges Gedicht, Das aufhellt, wie ein Licht,
Den Geiſt der Nationen;
Ein Schwert — ſchaut's drohend nieder Auf trutz'ge Muſenbrüder, —
Wird Helden nicht verſchonen!
Macht Aller Herzen beben, Wird in Erinn'rung leben,
Bewundert in Aeonen! —

Dr. J. Kaempf.

# Recenſionen und Anzeigen.

**Grätz, Geſchichte der Juden. 3. Band. Von dem Tode Juda Makkabi's bis zum Untergange des jüdiſchen Staates. Leipzig 1856.**

Der Herr Verfaſſer dieſes Werkes hat ſich bereits durch ſeine von Scharfſinn und Gelehrſamkeit zeugenden hiſtoriſchen Arbeiten in dieſer Monatsſchrift und durch den früher erſchienenen 4. Band dieſer Geſchichte einen weitverbreiteten Namen erworben, ſo daß eine eingehende, ſtrengere Beurtheilung ſowohl aus Achtung vor ihm, wie vor dem Publikum um ſo größere Pflicht iſt. Indem wir dieſes nach Kräften verſuchen, ſetzen wir voraus, daß der geehrte Herr Verf. auch in dem etwaigen Tadel den Beweis jener wahren Achtung erblicken werde, die im Tadel ſich nicht minder als im Lobe bewährt. —

Die Einleitung dieſes Bandes gibt in einem blühenden Style voll Leben und Wärme, der überhaupt vom Anfang bis zum Ende das Werk auszeichnet, eine gedrängte Ueberſicht und tief eindringende Charakteriſtik des Zeitabſchnittes, den dieſer Theil behandelt, und die geiſtige Durchdringung theilt ſich durch die Friſche und Lebendigkeit der Darſtellung dem Leſer wohlthuend mit. Sehr richtig hebt der Verf. hervor, wie in dieſer ganzen Periode ſeit dem Auftreten der Makkabäer bis zum Untergange des Staates trotz des öftern Hervortretens der Juden in der Politik, dieſe doch nie getrennt von Religions- und Culturgeſchichte behandelt werden darf, letztere vielmehr als die Triebfeder des Ganzen anzuſehen iſt. Nur verleitet den Herrn Verf. bisweilen der anziehende Stoff dieſes Zeitraumes, dieſen auf Unkoſten anderer Zeiten zu glorificiren. Wenn es z. B. S 2 heißt: „Zu keiner Zeit hat das Judenthum eine ſo begeiſterte Anhänglichkeit und eine ſo ausgedehnte Anwendung gefunden, als in dieſer", ſo muß entgegen gehalten werden, daß z. B. im Mittelalter das Judenthum mindeſtens eben ſo große und warme Anhänglichkeit und eine Ausdehnung bis in die tiefſten Schichten

und in die kleinſten Verhältniſſe des Lebens gefunden hat, wenn ſie ſich auch nur paſſiv haben bewähren können.

Was nun die Aufſuchung und Verarbeitung des Geſchichtsſtoffes betrifft, ſo hatte der Verf. ein ſehr ſchwieriges Feld, namentlich in Bezug auf die Darſtellung der Secten, ihres Urſprungs und ihres Verhältniſſes zu einander, ſo wie auf viele Einzelheiten, die in der Geſchichte dieſes Zeitraumes mehr combinirt als gefunden werden konnten, und iſt ſeine gründliche Kenntniß und geſchickte Handhabung der Quellen, namentlich die Hervorhebung der jüdiſchen, ſehr anzuerkennen. Nur hätte der Herr Verf. ſtreng Facta von Combination trennen und nicht in den Text als ausgemachte Geſchichte aufnehmen ſollen, was noch ſehr dem Zweifel unterliegt und der Begründung ermangelt. Indem wir nun noch unter den Vorzügen des Werkes beſonders den hervorheben, daß es vom Geiſte wahrhafter Würdigung und Durchdringung des Judenthums gehoben und getragen iſt, gehen wir an die Beſprechung des Einzelnen.

Der Verf. weicht nicht ſelten von der natürlichen Erklärung eines Factums ab, um eine vorgefaßte Anſicht ſcharfſinnig zu unterſtützen. So heißt es S. 3 — um die nach Juda's Fall ſchwache Fortſetzung des Widerſtandes zu erklären — „daß das Volk erſchlaffte, weil die Hauptbeſchwerde, der Zwang zur Gottesverläugnung, aufgehört, der Sieg gewiſſermaßen errungen und befeſtigt war, indem der Vertrag des Juda mit Antioch. Eupator die Religionsfreiheit ſicherte, und das Volk die fernher drohende Gefahr zu erkennen nicht den Scharfblick hatte, und daher gern auf die übergroße Anſtrengung der Erſchlaffung ſich hingab.“ Hier vergißt aber der Herr Verf., daß die Feindſeligkeit des Demetr. gegen die Juden, von den Helleniſten eifrig benutzt, eben dieſen Vertrag offenbar gefährdete, und daß die Einſetzung des Alkim zum Hohenprieſter dieſe Gefahr noch drohender erſcheinen ließ. Freilich behauptet der Verf., daß Alkim, ſehr verſchieden von Menelaos, nicht ſo wohl ein Religionsfeind, als ein Ehrgeiziger war, der ſich mit ſeiner Befeſtigung im Prieſteramte durch Demetr. begnügt haben würde. Aber den Beweis dafür iſt er uns ſchuldig geblieben. 1. Maccabäer 7, 5 heißt es: „Es kamen zu ihm (zu Demetrius) viele Gottloſe und Abtrünnige, und war der vornehmſte unter ihnen Alkimos“, und daſ. 9: „Und ſchickte mit ihm (dem Bakchides) den abtrünnigen Alkimos.“ Wenn nun Alkim nicht ſofort mit dem Umſturze begann, ſo war das in den Umſtänden bedingt, indem er ſich ſeine Stellung erſt erſtreiten mußte und ihm auch daran lag, die Schwachen ſich zu gewinnen; doch war ſeine Geſinnung bekannt. Wie ſollte auch ein Ho-

herprieſter, der mit Hülfe der Feindesmacht ſich aufdrängt, das Volk nicht zum Widerſtande aufſtacheln? Und in der That, ſobald Juda gefallen war, Bakchides mit Heeresmacht das Volk niederhielt und die Treuen verfolgte, und überdies (daſ. 9, 24) eine Hungersnoth das Land verheerte, da begann Alkim wirklich damit, daß er die Scheidewand im Tempelvorhof zwiſchen Juden und Heiden niederreißen laſſen wollte, als der Tod ihn hinwegraffte. Wenn daher der Herr Verfaſſer S. 16 Alkim nur als ehrgeizig, Menelaos aber als principiellen Feind des Judenthums ſchildert, ſo wiſſen wir nicht, worauf das Urtheil beruht. Menelaos wollte eben auch nur durch ſeine Gräcomanie zum Hohenprieſterthum gelangen, und Alkim ſcheute dieſe ebenſowenig wie Menel., um ſeinem Herrn zu ſchmeicheln. Nicht alſo die ſcheinbar errungene Religionsfreiheit machte das Volk erſchlaffen, nicht differirende Anſichten traten zwiſchen Jonath. und das Volk; ſondern die natürliche Entmuthigung nach dem Falle des Helden, die Anweſenheit des ſiegestrunkenen, feindlichen Heeres im Lande, dazu die Hungersnoth machten trotz der Erbitterung des Volkes einen ſofortigen Angriff unmöglich, und war es genug, daß ein kleiner Reſt unter Jonath. defenſiv widerſtand. Wenn ferner der Verf. meint, es hätte nach Juda's Fall eine Autorität gefehlt, welche die Kräfte des Volkes vereinigte, indem die Hasmonäer eben auch nur als eine Partei galten, welcher die Aſſidäer entgegenſtanden, ſo fehlt dieſer Vermuthung die Begründung, da aus 1. Makkab. 9, 28—30 durchaus nicht erſichtlich iſt, daß nach Juda's Fall der Hasmonäer Anhang ſich verminderte. Vielmehr ſchaarten ſie ſich um Jonathan, ſo gut der Druck des anweſenden Bakchides es zuließ, um ſich defenſiv zu verhalten, bis das Glück ihnen Gelegenheit zum Handeln bieten würde. Doch bevor wir die Quelle, aus welcher der Verf. ſeine Vermuthung von einer Diſſenſion der Aſſidäer gegen die Hasmonäer herleitet, beleuchten, wollen wir auf des Verfaſſers Auffaſſung und Darſtellung des Trihäreſion in Note 10 näher eingehen, auf welcher Vieles in dieſem Abſchnitte beruht.

Mit Gründlichkeit berichtigt der Verf. vorerſt die in helleniſche Formen gekleidete Darſtellung des Joſ. in Betreff der Phariſäer, namentlich die zum Mißverſtande verleitende εἱμαρμένη dahin, daß die Phariſäer das Schickſal der Menſchen als göttliche Beſtimmung, dagegen deren religiös-ſittliche Handlungen als Ausfluß ihres freien Willens anſahen nach dem Spruche הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, während die Sadducäer keinen Einfluß der Vorſehung auf das Schickſal der Menſchen anerkennen (Jos. ant. 18, 2).

Dagegen leitet den Herrn Verf. ſeine Lieblingsidee irre, den re-

ligiösen Differenzen einen politischen Hintergrund zu leihen. So scheint es ihm (S. 509) undenkbar, daß die Differenz der Sadduc. von den Pharisäern über die Vorsehung sich um abstracte Begriffe gedreht habe, oder daß die Sadd. die Vorsehung durchaus geläugnet hätten. Um nun den Sadd. nicht eine Läugnung der Vorsehung aufzubürden, sollen die Assidäer ihr Princip von der Vorsehung so weit ausgedehnt haben, daß sie sogar ein Bündniß mit andern Völkern als tadelnswerth bezeichneten; denn „trügerisch ist das Roß zur Hülfe u. s. w.", in welchen „naiven" Glauben „die in Schlachten gegen die Syrer ergraueten Sadducäer" — als ob die Kämpfer gegen die Syrer eben ausschließlich oder vorzüglich Sadduc. gewesen wären, während ihrer doch in jenen Kämpfen gar keine besondere Erwähnung geschieht! — nicht stimmen konnten. Und worauf beruht diese Hypothese? Auf einem „alten, in einen Midrasch Lachanukah (Bet hamidrasch von Jellinek I. S. 140) versprengten Stück Geschichte", wie der Verf. sich ausdrückt. „Man muß die Stelle mit eigenen Augen sehen", heißt es bei ihm. Wir möchten sagen: man muß sie mit „eigenthümlichen" Augen sehen, um sie für Geschichte zu halten. Jener ganze Midrasch ist nach Styl und Inhalt offenbar eine späte Bearbeitung von Tradition und Fabeln durcheinander, in welchen es an offenen Widersprüchen nicht fehlt. Und von באותה שעה soll nach dem Herrn Verf. die „versprengte Geschichte" beginnen. Uebrigens lautet das Stück sonderbar genug. „In jener Zeit schauete Israel nach den Bergen des Ostens, vielleicht werden heidnische Perser — nach G.'s Emendation des פרהסיים in פרסיים — ihnen zu Hülfe kommen; da ergrimmte Jochanan — nach G.'s Emendation des מתתי in יהנן — der Hohepriester und sprach zum Hasmonäer: „Heißt es nicht: verflucht der Mann, der Menschenarm zu seiner Stütze macht u. s. w.?" Worauf Jener: „Du hast Recht. Ich und meine 7 Söhne und du und deine 3 Söhne, wir sind 12, entsprechend den 12 Stämmen Gottes; ich bin überzeugt, daß Gott uns Wunder thun wird." Daraus deducirt denn der Herr Verf., daß dieser Jochanan, das Haupt der Assidäer, über Juda, der vor der letzten Schlacht gegen Bakchides nach der Hülfe der Parther sich umgesehen hätte, erzürnt gewesen wäre, weil dies nicht mit dem Vertrauen auf die Vorsehung zusammenstimme. Es hätten sich sofort die meisten der Krieger Juda's von ihm getrennt, und dies sein und seiner 800 Getreuen Unglück herbeigeführt! Könnten wir hier auch wirklich Geschichte sehen und die Emendationen wären unzweifelhaft, so früge es sich doch 1) Bekannten sich denn die Hasmonäer nicht zu den pharis. Ansichten, werden sie nicht Assidäer genannt, daß dieser dunkle Jochanan das

Haupt einer gläubigern Gegenpartei bilde? 2) Iſt denn dieſe Erſcheinung, daß im Angeſichte des ſiebenfach überlegenen, wohlgeordneten und tapfern feindlichen Heeres Juda's Mannſchaft bis auf 800 den Muth verloren, nicht höchſt einfach? Und iſt dieſer Midr. mit ſeiner wunderlichen Erzählung größere Autorität als Joſephus? 3) Sagt denn dieſer Midr., daß dieſe Differenz damals entſtanden, und iſt denn irgendwie von Juda die Rede? 4) War es ja gar keine Differenz, da der Hasmonäer dem Jochanan Recht gibt. Endlich bleibt trotz der Veränderung des Matath. in Jochan. das Referat des Midraſch höchſt ſonderbar, da dieſer Jochan. ſelbſt ein Hasmonäer war. Denn in dem ganzen Stücke S. 137—140 wird er Jochanan ben Mathatias genannt, alſo daß er Jochanan, Bruder des Juda geweſen wäre, und geht dies aus der Erzählung S. 137—38 deutlich hervor; obenein wird er noch mit dem unhiſtoriſchen Zuſatze כהן גדול beigenannt. Der ganze Midraſch iſt ſicher ein ſpätes Phantaſieſtück, gezimmert aus verſchiedenen Sagen und geſchmückt mit Dialogen, mit einer Reminiſcenz aus Pſeudo-Jonathan zu Gen. 40, 23. Es iſt daher unbegreiflich, wie ein ſo ſcharfſichtiger Kritiker dies eine Geſchichtsquelle nennen und darauf Geſchichte und Erklärung der Secten baſiren konnte, da in den wirklichen Geſchichtsquellen, Talmud und Joſephus, nicht die leiſeſte Spur von jener erträumten Diſſenſion zu finden iſt.

Joſ. (antiq. 13, 9) behauptet zwar, daß die Eſſäer noch in ausgedehnterem Sinne als die Phariſäer an der göttlichen Vorherbeſtimmung hielten; aber daß man darum keine Bündniſſe ſchließen und keine auswärtige Hülfe annehmen dürfe, geht eben ſo wenig daraus hervor, als daß man aus Fatalismus jede Selbſtthätigkeit vermeiden müſſe. Und wegen dieſes corrupten Midraſch muß man das Factum erfinden, daß Juda die Hülfe der Parther angeſprochen, und müſſen die Peruſchim „die Naivgläubigen" und die Sadduc. „die Staatsweiſen" heißen, denen als „in Kämpfen hervorragenden und ergrauten Kriegern die phariſäiſche Anſchauung kindiſch erſcheinen mußte!" Daß übrigens die ſadducäiſchen Feldherren von den Hasmonäern als hervorragend in den makkab. Kämpfen vor den Phariſäern geachtet wurden, iſt aus den angeführten Stellen Joſeph. Alterth. 13, 16. 2 und jüd. Krieg I, 5, 3 durchaus nicht zu erſehen. Wohl werden ſpäter tapfere ſadduc. Krieger erwähnt, aber auch da nicht vorzugsweiſe vor den Phariſäern.

Weshalb findet es aber der Herr Verf. undenkbar, daß die Sadd. die Vorſehung überhaupt läugneten? Uns iſt dies ſehr wahrſcheinlich, wenn man den Urſprung der Sadd. nicht wie Herr Dr. Grätz in politiſchen Verhältniſſen, ſondern in dem Einfluſſe des Hellenismus auf

die Juden sucht (vgl. Frankel, Ueber den Lapidarstyl ff. 1. Jahrgang dieser Monatsschrift S. 212 ff.), womit auch die Tradition, die Zadok ihren Stifter nennt, übereinstimmt[1]). Dieser Zadok soll ein Schüler des Antigonus aus Socho gewesen sein, lebte also, wenn wir unter dessen Lehrer Simon den Gerechten, Simon II. (?) verstehen, gerade um die Zeit, als Antiochus Epiphanes den Thron bestieg; er läugnete, wie referirt wird, die Vergeltung. Wir haben daher Grund anzunehmen, daß er der epicuräischen Lehre, überhaupt hellenistischen Lehren und Sitten ergeben, dagegen der väterlichen Sitte abhold war, und können ihn gleichsam als wissenschaftlichen Repräsentanten des Hellenismus ansehen, der später so viel Unheil über die Juden brachte. Als nun aber die Abtrünnigen niedergeschlagen waren und viele unter ihnen sich dem Volke wieder anschließen wollten, so mußten sie sich zur Bekennung des Judenthums bequemen, nahmen aber nur das Minimum an und blieben ihren Sätzen treu, soweit der Buchstabe des Gesetzes es gestieß, und nannten sich nach ihrem Vorbilde Zedukim. Durch Läugnung der Tradition und starres Festhalten am Buchstaben war es ihnen auch möglich, die Vergeltung jenseits und die Unsterblichkeit zu läugnen, welche nicht mit dürren Worten in der Schrift zu lesen sind. Der Herr Verf. sagt selbst S. 59, daß „nach der Vertreibung der Hellenisten aus Bethzur diese zum Theil ihre heidnische Lebensweise aufgegeben zu haben und als Neuige in den Staatsverband aufgenommen worden zu sein scheinen." Nun wenn dem so ist, so nehmen wir an, daß überhaupt die minder hartnäckigen Hellenisten sich der Noth gefügt und zum Judenthum bekannt haben, jedoch mit Beibehaltung der Grundsätze des Zadok, und daß so als Niederschlag der Hellenisten sich die Secte der Sadducäer gebildet habe. Wir müssen nach diesem die Ironie gegen die Assidäer S. 12, sowie die Hervorhebung der Sadduc. gleicher Weise zurückweisen und dem, was S. 512 über die Entstehung des Sadducäismus gesagt wird, widersprechen. Wenn aber der Herr Verfasser das Zeugniß des Jos., daß die Sadduc. die Unsterblichkeit geläugnet haben, verwirft, weil talmudische und evangelische Quellen nichts davon sagen, so müssen wir ihm die Mischna Berachot 54 entgegen halten, so wie die von ihm selbst citirten Stellen in Synhdr.; denn daß dort nur von Auferstehung, nicht aber von Unsterblichkeit die Rede sei, ist darum nicht anzunehmen, weil im Talmud תחיית המתים und עה"ב stets unzertrennlich sind und dieses unter jenem mit-

1) Der Einwand, daß sie dann Zaddokim heißen müßten, ist an sich unbedeutend und außerdem durch die Parall. צדוקין-מחוקין gehoben.

verſtanden wird. Den deutlichſten Beweis liefert Synhedr. 90a, wo das עה"ב in der Miſchna Gemara durch תחה"מ erklärt wird הוא כפר בתחה"מ וכו'. Daß aber der Talmud mit עה"ב die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele ausdrückt, geht aus den Worten Rab's hervor עה"ב אין בו לא אכילה ולא שינה וכו'. (Vergl. auch Dr. Beer in der Zeitſchr. f. d. relig. Inter. des Judenth. S. 189.) Auch dürfte das Zeugniß der Apoſtelgeſchichte, daß die Sadduc. die Auferſtehung, das Daſein von Engeln und Geiſtern läugnen, nicht ſo leicht hin verworfen werden, da die Abfaſſer den Sadducäern nahe genug ſtanden, um dies zu wiſſen, wenn auch die Läugnung der Engel ſich nur auf die ausgedehnte Engellehre beziehen kann, da die Exiſtenz von Engeln im Allgemeinen aus dem Buchſtaben der Schrift ſich ergibt. —

Sehr richtig bemerkt der Herr Verf. S. 512, daß die religiöſe Differenz der Sadduc. erſt nach dem Makkabäerkriege zur Erſcheinung kommt; unrichtig iſt aber der Schluß, „daß die brutalen Angriffe der Helleniſten und des Syrerkönigs auf das Judenthum den Phariſäismus hervorgerufen, und das ſpätere maßloſe Umſichgreifen des Phariſäismus erſt den Sadducäismus als Oppoſition erzeugt hätte.“ Es iſt vielmehr ſonnenklar, daß der Phariſäismus gar keine Partei war, ſondern die naturwüchſige Ausbildung des Moſesthums zum Judenthume in den nacherziliſchen Zeiten, deſſen Spuren ſchon im Propheten Chaggai 2, 12—14 ſichtbar ſind, und daß nur der Name „Peruſchim“ ſpäter entſtand und gleich Chaberim einen Gegenſatz zu ע"ה ausdrückte. Die Sadduc. aber bildeten ſich erſt aus dem Hellenismus heraus, indem ſie eine Form des Judenthums annahmen, um in den Staatsverband zu treten, wie wir zu allen Zeiten eine niedergeſchlagene Oppoſition in Staat oder Kirche unter äußerer Anlehnung an die beſtehende Form ſich erhalten ſehen. Daß durch die Reibungen der Helleniſten der Phariſäismus an Strenge zugenommen haben mochte, iſt wahrſcheinlich, nicht aber, daß er dem Volke ſo ungewohnt war, um aus dem Schooße deſſelben ein Schisma zu erzeugen. Im Uebrigen thut der Herr Verf. dem Joſ. Unrecht, wenn er deſſen Worte B. j. I, 5. 2 τοὺς νόμους ἀκριβέστερον ἀφηγεῖσθαι ſo deutet, als ob er die Phariſ. ſich rühmen läßt, die Geſetze mit größerer Strenge zu beobachten, und in dieſem Mehrleiſten das treffende Charakteriſticum der Phariſ. findet. Es heißt vielmehr, daß ſie die Geſetze genauer, richtiger auslegten, d. h. die Tradition anerkannten, wie Antiq. 17, 2 deutlich zu erſehen. —

Je weniger wir aber dem Verf. in Betreff der Entſtehung und des Charakters der Sadd. beizuſtimmen vermögen, deſto anſprechender erſcheint ſeine lichtvolle und ausführliche Auseinanderſetzung der Dif-

ferenzpunkte der Sadduc. in Bezug auf rituelle Uebungen und Jurisdiction. Beiläufig ſei nur bemerkt, daß wenn der Verf. S. 95 nach Anführung der Differenz beim Räucherwerk am Verſöhnungstage fortfährt: „In dieſen und andern Punkten nahmen die Sadduc. ſtets den trockenen Buchſtaben des Geſetzes in Anſpruch", er außer Acht gelaſſen, daß gerade bei dieſem Geſetze, ſo wie bei der Differenz in Betreff des עד המצ die Peruſchim den Buchſtaben für ſich haben, nämlich Levit. 16, 13 לפני ה', und Deuter. 19, 19 כאשר זמם.

Unbegreiflich aber iſt uns wiederum, wie der Verf. aus Horajoth 4a ſchließen will, daß die Sadduc. manche Traditionen anerkannt hätten. Im Gegentheil wird dort gelehrt, daß wenn das Gericht aus Verſehen gegen ein Gebot entſchieden, welches von den Sadducäern anerkannt wird, mit Beſtimmtheit angenommen werden muß, daß daſſelbe in der Thorah deutlich enthalten, alſo יכול קרי בי רב ſei und das Verſehen nicht als ſolches angeſehen wird, ſondern als ſträfliche Unwiſſenheit einem מזיד gleich kommt, folglich der Gerichtshof kein Opfer פר העלם דבר bringen ſoll. Eben ſo gilt von זקן ממרא (Synh. 88) der Satz, daß als ſolcher nur der Opponent gegen ſoferiſche Beſtimmungen (ד' סופרים), nicht aber der angeſehen und beſtraft wird, der rein bibl. Geſetze beſtreitet (z. B. das Gebot von den Teſillin im Allgemeinen), weil erſtens ihm ohnehin keine Folge gegeben werden darf, und zweitens es Deut. 17, 10 heißt אשר יורוך, wie ſie (die Richter) dich lehren, aber nicht, wo dich ſchon die Thora belehrt, was auch aus V. 8 daſ. hervorgeht. Es iſt ein Irrthum, wenn der Herr Verf. in Bezug auf die Stelle in Horajoth von factiöſer Oppoſition ſpricht, ſo wie, daß er die Stelle in Synhedrin, wo von Teſillin die Rede, mit Zedukim in Zuſammenhang bringt, indem dort Zedukim gar nicht erwähnt werden. Die Deduction alſo (S. 517), daß dieſer Grundſatz ברבר שרשרוקים מודים factiſchen Verurtheilungen von factiöſen Synhedrialmitgliedern ſeine Entſtehung verdanke, iſt eben ſo grundlos, wie die Behauptung, daß die Sadd. manche Traditionen angenommen haben müſſen; vielmehr iſt eben aus Hor. das Gegentheil eher erwieſen, indem man was die Sadducäer annehmen als erprobt bibliſch anſieht. Auffallend iſt, daß der Verfaſſer das Gebot von Teſillin als Tradition erwähnt, was doch als ausdrücklich bibliſch in Synhedrin angeführt wird. Wenn auch die Worte des Gebotes noch eine andere Deutung zulaſſen, ſo kann man doch annehmen, daß ſie damals allgemein die rabbiniſche Auffaſſung fanden. Uebrigens iſt, wie ſchon geſagt, in Synhedrin 88 von Zedukim nicht die Rede, ſondern werden Teſillin einfach als bibliſch angenommen.

Was die Eſſäer anlangt, ſo erklärt der Herr Verf., wie es ſcheint mit ſchlagenden Gründen, das Buch über die Therapeuten für unecht und chriſtlichen Urſprungs, und adoptirt die Anſicht, welche, nachdem Rappoport Manches hervorgehoben, Frankel in ſeinen Abhandlungen über die Eſſäer — Zeitſchrift für die religiöſ. Intereſſen des Judenthums Jahrg. 1846. S. 441 ff. und Monatsſchrift Jahrgang 1852. S. 30 ff. u. S. 61 ff. — niedergelegt und begründet hat, nach welcher die Eſſäer nicht als beſondere Secte, ſondern als eine Abtheilung der Peruſchim zu betrachten ſind, welche durch ſtrengere Askeſe, durch Uebertreibung der levitiſchen Reinheits- und der Sabbatgeſetze, ſo wie durch ein auf's Schwärmeriſche, Myſtiſche gerichtetes Streben dem Uneingeweihten als eine beſondere Secte erſcheinen mußten. So viel Wahrheit aber auch in der Frankel'ſchen Anſicht liegt, ſo einleuchtend der Urſprung der Eſſäer in den Aſſidäern gezeigt wird, und ſo viel namentlich die Zugrundelegung der verſchiedenen Grade der levitiſchen Reinheit zur Aufklärung vieler Eigenthümlichkeiten der Eſſäer beiträgt: ſo dürften die Eſſäer, die Joſeph. beſchreibt — und dieſe allein kennen wir unter dieſem Namen — zwar in jenen Aſſidäern ihren Urſprung haben, aber dennoch keineswegs als ein Zweig der Phariſäer, und von denſelben geachtet, identiſch mit Chaberim, Watikim u. ſ. w. zu betrachten ſein; vielmehr zeigt ſich in den Eſſäern des Joſephus ein zu großer Gegenſatz zu den Phariſäern, um nicht als eine völlig von dieſen getrennte Secte zu erſcheinen. Ja, Herr Dr. Frankel deutet dies ſelbſt an einigen Stellen an, obwohl er dennoch die Eſſäer mit den Aſſidäern, Chaberim ꝛc. identificirt.

Die Eſſäer glaubten nach Joſeph. zwar an die Unſterblichkeit der Seele, nicht aber an die leibliche Auferſtehung, was ſchon den Phariſäern großen Anſtoß geben mußte. Sie vermieden die Ehe, gleichviel aus welchem Grunde, was ganz den Grundſätzen der Phariſ. zuwider war, die ſogar einem Ben Soma, weil er ehelos war, vorwarfen נאה דורש' ואינו נאה מקים. Auch würden demnach die von Herrn Dr. Fr. als Heroen der Eſſäer genannten Joſe ben Joëſer und Onias hamaagal gerade die Regel (?) ihres Ordens verletzt haben, indem beide verehelicht waren, wie aus Baba batra 134 und Taanit 23 hervorgeht. Die Eſſäer brachten endlich nach Ant. 18, 1. 5 keine Opfer in dem Tempel, und zwar angeblich, weil ſie ſtrengere Reinigungen als die Phariſäer für nöthig hielten. Ob die größere Strenge in ihrer Uebereinſtimmung mit den Sadducäern zu ſuchen ſei, daß ein טבול יום ſich nicht mit der פרה אדומה beſchäftigen ſolle, iſt ſehr zu bezweifeln, da die betreffenden Stellen der Miſchna deutlich nur von Sadduc. ſprechen, und dies den

Eſſäern zuzuſchreiben Beweiſe fehlen*). Dem ſei wie ihm wolle, ſie brachten keine Opfer, und dies allein trennt ſie genugſam als Secte. Denn daß ſie die Opfer für ſich durch Andere haben bringen laſſen, wie Herr Dr. Frankel das „ἐφ' αὑτῶν — τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι“ wiedergibt, iſt nicht anzunehmen, da ἐπιτελοῦσι = sacra faciunt das nicht beſagt, vielmehr ἐφ' αὑτῶν vorangeſetzt ſagen will, daß ſie Opfer für ſich geſondert bringen, nicht in dem Tempel. Zudem heißt es im Vorderſatze, daß ſie ἀναθήματα = donationes in den Tempel bringen, während ſie θυσίας = sacrificia ἐφ' αὑτῶν τελοῦσι. Freilich iſt die Stelle dunkel. Denn daß ſie außerhalb des Tempels opferten, iſt nicht anzunehmen; noch weniger liegt die Erklärung, welche Einige geben, daß ſie ſich ſelbſt gleichſam, ihre Leidenſchaften opferten, in den Worten, und eben ſo wenig hat die Erklärung Herzfeld's für ſich, daß unter den Opfern der Tiſch, die Mahlzeiten der Eſſäer zu verſtehen ſeien. Aber ſelbſt nach Herrn Dr. Fr.'s Erklärung könnten wir wohl annehmen, daß Joſe b. Joëſer, das Schuloberhaupt und חסיד שבכהונה, nie ſelbſt Opfer in dem Tempel gebracht hätte? Und doch ſoll er Eſſäer geweſen ſein!**)

Wenn nun einerſeits die Entſtehung des Eſſäismus aus den Aſſidäern nach den höchſt dankenswerthen Forſchungen des Herrn Dr. Fr. kaum zu bezweifeln iſt, ſo möchten wir doch behaupten, daß die eigentlichen, von Joſ. gezeichneten Eſſäer doch durch Adoption fremder Elemente zu einer von den Phariſäern ſchroff getrennten Secte ſich gebildet haben. Daraus wäre auch die geringe Zahl von 4000, die Joſephus angibt, zu erklären; denn die unter dem Namen Chaberim Begriffenen müſſen dieſe Zahl weit übertroffen haben. Daß nun dieſe Eſſäer mit den Boëthuſäern identiſch wären, wie Herzfeld nach מעור עינים, aber mit anderer Motivirung annehmen will, iſt ſchon darum zu verwerfen, weil den Boëthuſim in Jeruſal. Roſch haſchana II, 1 und Babli ib. 226 zugeſchrieben wird[2]), daß ſie falſche Zeugen gedungen hätten, um die Peruſchim über die Erſcheinung des Neumondes zu täuſchen, was weder mit der Tendenz noch mit dem Charakter der Eſſäer übereinſtimmt, denen ja die Lüge ein Greuel war, was auch Herr Dr. Beer im „Buche

*) Wir haben an den betreffenden Stellen manche Beweiſe angedeutet, und werden auf ſie anderswo zurückkommen. Auch über das ἐφ' αὑτῶν ἐπιτελοῦσι behalten wir uns noch die Beſprechung vor. D. Red.

**) In früherer Zeit, ehe der Eſſäismus jene Ueberſchwänglichkeit erreicht hatte. D. Red.

2) Auch in der Miſchna ſoll es heißen משקלקלים הביתסין, nur ſteht in vielen Exemplaren fälſchlich מינין.

der Jubil." bemerkt[3]). Dagegen dürften dieſe Eſſäer, wie manche andere Secte, unter מינים begriffen ſein, während ſolche wie Onias unter der Benennung חסידים, ותיקין u. dergl. trotz manchen Tadels, den ſie erfuhren, ſehr geachtet waren.

Unſer Verfaſſer aber fügt ein neues Moment zur Erklärung des Eſſäismus hinzu: das Naſiräat. Hören wir ihn! „Naſiräer gab es in der nacherziliſchen Zeit eine große Menge". Allerdings wahr, obgleich ſeine Citate, wie leider recht oft, ſehr verdruckt ſind. Denn weder in Ant. 18, 6. 1, noch in Talmud babl. Berachot 48 findet ſich etwas davon, wohl aber in den nichtcitirten Geneſ. Rabba 91 und Jeruſ. Berachot 7. „Jedoch", heißt es weiter, „trugen ſie einen andern Charakter, ſie waren Naſiräer für Lebenszeit, Neſire Olam." Davon finden wir nicht den Beweis, wiewohl es unter ihnen auch נזירי עולם gab; denn die 300 Naſiräer des Sim. ben Schetach waren, wie aus dem ganzen Zuſammenhange hervorgeht, Naſiräer auf Zeit. Sie wollten ihre Opfer bringen, weil ihre Zeit um war, und S. b. Schetach löſ'te das Gelübde von 150 derſelben, ſo daß ſie der Opfer ledig waren. Die Zahl der geforderten Opfer 900 beweiſt auch, daß ſie nicht ע"נ, welche unrein geworden, geweſen ſein konnten.

„Die Miſchna", heißt es weiter, „ſetzt das Vorhandenſein von Neſire Olam ohne Weiteres voraus, und das Magiſche an dem Naſiräerthum, das ſich bei dem bibl. Naſir an den Haarwuchs knüpft, tritt immer mehr zurück, oder hat vielmehr gar keine Bedeutung mehr הכביד משערו מקל בשערו". Das können wir ſchon nicht zugeben; denn ein ע"נ durfte nur von Jahr zu Jahr ſein Haupthaar ſcheeren, nach der Meinung eines Einzelnen von Monat zu Monat, folglich hat es doch ſeine Bedeutung nicht verloren. „Dagegen tritt bei dem Naſir Olam die levitiſche Reinheit immer mehr in den Vordergrund." Auch das iſt nicht richtig; denn der ע"נ hatte ſich blos vor Verunreinigung an Todten, ganz wie der Naſir auf Zeit zu hüten, aber natürlich lebenslänglich, da ſeine Zeit im Gelübde ſo beſtimmt iſt. Uebrigens hat dieſe Hut mit dem Eſſäismus nichts zu ſchaffen, da ein ſolcher Naſir nur die Todten, nicht die Lebendigen zu meiden hatte. Und wären die Eſſäer Neſire Olam geweſen, ſo hätten ſie auch keinen Wein trinken dürfen, was nirgend erwähnt iſt. Außerdem ſetzt ja die Miſchna nicht nur „ohne Weiteres das Vorhandenſein von נזירי עולם" voraus, ſondern auch das von נזירי שמשון, wo das Entgegengeſetzte gilt, daß die levi-

3) Es widerſtrebt aber außerdem die Etymologie ganz und gar, ſo wie der Umſtand, daß צדוקי und בייתוסי immer nebeneinander als gleichartig bezeichnet werden.

tiſche Reinheit wirklich die Bedeutung verliert, indem ſich dieſe verunreinigen durften, dagegen der „magiſche“ Haarwuchs in den Vordergrund tritt, der ihnen lebenslänglich zur Pflicht gemacht wird. Dieſe Begründung entbehrt daher jedes Haltes. Weit beſſer und genügender iſt die eſſäiſche Sonderung in Fr.'s Annahme, daß ſie einen hohen Grad leviticher Reinheit überhaupt beobachteten, begründet, שהיו אוכלין חולין על טהרת תרומה. —

Die Verwandtſchaft der Eſſäer des Joſephus mit den Aſſidäern daher zu leiten, weil Joſ. jenen beſondere Bücher zuſchreibt und von dieſen in jeruſ. Berachot Ende מגלת חסידים erwähnt wird, iſt an ſich ſehr vag, und überdies wiſſen wir ja nicht, was R. Sim. b. Lakiſch unter dem Megillat Chaſidim verſtand. Der angeführte Spruch iſt ganz allgemein. Wenn es Aſſidäer gegeben hat, muß noch nicht der Ausdruck חסידים überall dieſe bedeuten. Aus letzterem Grunde finden wir es auch ſonderbar, Abot V, 10 das unſchuldige שלי שלך ושלך שלך חסיד auf den Communismus der Eſſäer zu beziehen. Kein Unbefangener wird das in jenem Zuſammenhange finden. Ueberdies ſagt dem Communismus das שלי שלך ושלך שלי, welches מדת ע"ה iſt, viel beſſer zu. Noch unhaltbarer iſt, daß Herr Dr. Grätz „aus demſelben Streben nach naſiräiſch-prieſterlicher Weihe“ das tägliche Baden der Eſſäer erklärt, „um ſich von etwa eingetretener Pollution zu reinigen“ und die טובלי שחרית mit den Eſſäern identificirt. Abgeſehen davon, daß dies nichts mit dem Naſiräat gemein hat, daß ferner die ט"ש, welche im Talmud Berachot 22 erwähnt werden, zwar טבילת קרי im Auge hatten, dagegen die in Toſefta Jadaim erwähnten ganz abgeſehen von ט"ק ein Morgenbad für nöthig erachteten; ſo erwähnt Joſ., der ausführlich über das Bad der Eſſäer ſpricht, nur ein zweimaliges Baden, einmal vor der Mahlzeit und dann des Abends, aber nichts von einem Morgenbade vor dem Gebete, worauf es doch bei den ט"ש eben ankam. Hierauf macht auch ſchon Herr Dr. Fr. aufmerkſam und meint, daß die Hemerobaptiſten zwar eine Abtheilung von den Eſſäern bilden mochten, nicht aber mit den Eſſäern überhaupt zu identificiren ſeien (Monatsſchr. 2. Jahrg. S. 67).

Daß aber der Herr Verf. aus den Worten des R. Joſ. ben Levi daſelbſt מה טיבן ſchließt, daß man damals ſchon nicht mehr wußte, was die Eſſäer bedeuten, iſt ſelbſt nach ſeiner Annahme, daß Hemerobaptiſten = Eſſäern ſind, ein Widerſpruch mit ſeiner Annahme, daß deſſen Zeitgenoſſe R. Simon ben Lakiſch mit dem citirten מגלת חסידים ein eſſäiſches Lehrbuch meint. Nach unſerem Dafürhalten dürfte darunter ſo wenig wie unter משנת חסידים ein eſſäiſches Buch verſtanden ſein; denn

das Citat, welches zum fleißigen Studium der Thora ermahnt, hat durchaus keinen Hauch von Eſſäismus.

Wenn demnach die Identification der Hemerobaptiſten mit den Eſſäern zurückzuweiſen iſt, ſo wird von ſelbſt die Ableitung des Namens der Eſſäer von אסחי fallen. Auffallend iſt Gr.'s Erklärung der בנאין für Badende (Sabbat 114a), wo offenbar der Zuſammenhang ſie als Gegenſatz zu בור und ע"ה hinſtellt, wie die Worte des R. Joſe beſtätigen, alſo בנאין = ח"ח iſt, wie R. Jochanan es ausdrücklich erklärt, womit auch b. Berach. Ende אא"ת בנך בתך אלא zuſammenſtimmt. Und Herr Dr. Gr. würdigt die Worte des R. Joch. gar keiner Erwähnung, obſchon er, nach Herrn Dr. Grätz, als älterer Zeitgenoſſe des R. S. den Lakiſch doch die Bedeutung der Eſſäer nicht vergeſſen haben konnte. —

Iſt es nun kaum glaublich, daß der Orden der Eſſäer noch mit den Phariſäern befreundet und von ihnen geachtet war, wenn auch im Schoße des Phariſäismus bedeutende Elemente der Eſſäer, mit Ausnahme der häretiſchen, ſich ſchon ausgebildet vorfanden; ſo können wir auch nicht, was ſich in der Miſchna auf Chaberim bezieht, auf den Orden der Eſſäer deuten, und müſſen ſchon aus dieſem Grunde die Erklärung Gr.'s, daß unter כנפים das περίζωμα, Schurzfell der Eſſäer, welches ſie zum Abtrocknen (?) hatten, verſtanden würde, abweiſen. Wir glauben vielmehr, daß כנפים = כנופי[4]), חברות Geſellſchaft der Chaberim ſei, und ſomit verſtehen wir מקבלין אותו לכנפ' man nimmt ihn als Chaber auf. Die erſte Forderung an den Chaber war, daß er die Verzehntung ſtreng beobachte, die zweite, höhere, die levitiſche Reinheit. Daher lehrt die Toſifta Demai: „Man nimmt ihn erſt לכנפים in die Geſellſchaft, in Betreff des Zehnten, als נאמן על המעשר auf, und lehrt ihn dann טהרות als den höhern Grad. Er kann auch beim erſten Grade ſtehen bleiben, nicht aber den zweiten ohne den erſten annehmen. Hierauf erklärt (Jeruſ. Demai 2, 3) R. Leſer — mit einer geringen Umſtellung der Worte, die wir uns erlauben —, לכנפים heiße למעשרות, d. h. er wird beglaubigt auf die Zehnten נאמן על המעש', und לטהרות = מדפות והסיטות, d. i. der zweite Grad, daß er ſich auch der mittelbaren Verunreinigung enthalte. Sollte man dieſe Umſtellung ſich nicht erlauben, und mit Herrn Dr. Frankel למעשרות für לטהרות מעשרי, gleichbedeutend mit על טהרת תרומה nehmen, ſo würde allerdings das wichtigſte Wort fehlen, indem das einfache Wort למעשרות doch jenen Sinn nicht haben kann.

Wenn Herr Dr. Gr. ferner anführt, daß die Eſſäer ſich mit ſym-

4) Wie uns Herr Dr. Beer einmal mündlich mittheilte.

pathetiſchen Kuren und zwar vorzüglich mit Exorcismen abgaben, und ſelbſt dieſes in Widerſpruch mit den Phariſäern findet, welche lehren הלוחש על המכה אין לו חלק לע"ז, ſo hätte ihn dies darauf leiten ſollen, daß eben die im Talmud vorkommenden Strengeren unter den Chaberim durchaus nicht identiſch mit den Eſſäern des Joſ. ſind — und nur von dieſen iſt die Rede, wenn man von einer Secte der Eſſäer ſpricht. — Letztere würde die Miſchna nicht, wie Grätz meint, חסיד עשוה ſondern מינים titulirt haben. Unter ח"ש konnte die Miſchna, wenn eine beſondere Claſſe gemeint iſt, nur diejenigen übertreibenden Sonderlinge verſtehen, die ſich grundſätzlich vom Phariſäismus nicht getrennt haben. Wenn alſo Herr Dr. Grätz, auf die Forſchungen des Herrn Dr. Frankel geſtützt, eine ſehr dankenswerthe Darſtellung der Fraction im Schoße des Phariſäismus gibt, ſo hätte er doch dieſe nicht mit den Eſſäern des Joſ., die nicht wegzuläugnen ſind, zuſammenwerfen ſollen. (Fortſetzung folgt.)

---

# Notizen.

## Sprachliche Bemerkung über das Wort גיסטרא im Talmud.

גיסטרא iſt das griechiſche γάστρα (von γαστήρ, Bauch), der gewölbte Bauch eines Gefäßes oder ein bauchiges Gefäß. Es ſcheint, daß man, wenn ein ſolches Gefäß zerbrochen war, den Bauch davon noch in Gebrauch nahm, um entweder Kraut hinein zu thun, wie aus אין עושין מי טלח מדובין לתוך התבשיל zu erſehen: שבת ק"ח ע"ב שבתוך גיסטרא, oder um ihn einem mit Getränken gefüllten löchrigen Gefäße unterzuſetzen, woraus zu erklären שבת צ"ו ע"א und נדה מ"ט ע"א: אמר רב אסי שונין כלי חרס וכו' לפי שאין אומנים הבא גיסטרא לגיסטרא wobei רש"י zur Stelle zu vergleichen iſt. Das in ר"ג, ע"ז, כ"א, חולין, קכ"ד, נ"ב, ל"ב und נ"ב, סנהדרין vorkommende גיסטרא findet ſeine Bedeutung und Erklärung darin. Im Griechiſchen exiſtirt ein Verbum γαστρίζω „auf den Bauch ſchlagen". Dieſes Zeitwort wird im Talmud wiedergegeben durch עביד גיסטרא, עשה גיסטרא und שויי גיסטרא, und bedeutet in Rückſicht auf die citirten Stellen, wo es ſich um eine Tödtung handelt, „durch Schlagen auf den Bauch tödten". In ע"ז י"ג ע"ב iſt es darum zu thun ein Thier ſo zu tödten, daß kein בוין קדשים oder חקלה entſtehen ſollte, was durch eine ſolche äußerlich nicht verletzende Tödtung erzielt wird. Betrachten wir die Stellen חולין כ"א

und ל"ג (עשאה גיסטרא נבלה) mit Rückſicht auf das, was daſelbſt נ"ב darüber discutirt wird, ſo iſt zu erſehen, daß die betreffende Tödtung bewirkt wurde durch eine Trennung der Rippen (und hiermit des Leibes) vom Rückgrath. In סנהדרין נ"ב wird dieſe Art Tödtung eines Menſchen als eine grauſame bezeichnet, und hierin eine Uebertretung des Gebotes ואהבת לרעך כמוך erblickt, welches auch anzuwenden iſt auf ברור לו מיתה יפה. In חולין קכ"ד heißt עביד גיסטרא gleichſam „einen Bauch machen" durch das Trennen des untern bauchigen Theils eines Ofens vom obern Theile. Man vergleiche hierzu רש"י zu den betreffenden Stellen, א', גסטר, ערוך und beſonders Sachs Beiträge u. ſ. w. II. S. 183.

Schneidemühl. Rabbiner S. Brann.

---

## Bibliographiſches.

* Mélanges de Philosophie juive et arabe par S. Munk. Première livraison renfermant: Des extraits méthodiques de la source de vie de Salamon Ibn-Gebirol (dit Avicebron) traduit de l'arabe en hébreu, par Schem-Tob-Ibn-Falaquéra; la traduction française de ces extraits, accompagnée des notes critiques et explicatives; une notice sur la vie et les écrits d'Ibn Gebirol et une analyse de sa source de vie Paris chez A. Frank, libraire, rue Richelieu 67. 1857.

Travels of Rabbi Petachia of Ratisbon, who in the other end of twelfth Century visited Poland, Russia, Little Tartary, the Crimea, Armenia, Assyria, Syria, the Holy Land and Greece. Translated from the Hebrew, and published together with the Original on opposite Page. By Dr. A. Benisch, with explanatory Notes by the Translator and W. F. Ainsworth. London, Trübner et Comp. [Im Londoner Athenäum 1857 No. 1526 günſtig beurtheilt.]

Rabbiner Abraham Kohn, ein Märtyrer unſerer Zeit. Von R. F. Mannheimer. Stettin, Nagel. 1856. S. 38. [Ein ſehr unzeitgemäßes Opus.]

---

### Berichtigung.

S. 204 Z. 10 l. „häuslichen" für „feierlichen".

# Zur Geſchichte der Juden in Danzig.

In Briefen.

III.

Das 18. Jahrh. brachte ungemeine Leiden über den kleinen Freiſtaat Danzig. Er bildete den Knotenpunkt für das Zuſammentreffen aller beim zweiten nordiſchen Kriege betheiligten Mächte. Carl XII., Stanislaus Leszinski, Auguſt von Sachſen, Peter von Rußland, ja ſelbſt das ferne Frankreich ſtellten Forderungen an Danzig für eine Neutralität, die beim beſten Willen nicht durchgeführt werden konnte. Truppen aller Parteien durchzogen plündernd und verheerend das freiſtädtiſche Gebiet. Dazu kamen ſchreckliche Landplagen. 1709 war die Kälte ſo ſtreng, daß die See neun Meilen weit vom Ufer zugefroren war, und erſt am 12. Mai das erſte Schiff in den Hafen einlief. Auch die Hoffnung, durch den Froſt von der Peſt befreit zu bleiben, blieb unerfüllt. Dieſe Seuche raffte in dieſem einen Jahre in Stadt und Vorſtädten 32,000 Menſchen weg, mehr als ein Viertel der damaligen Bevölkerung. Dieſe Calamitäten ſcheinen den Rath bewogen zu haben, gegen den Zuzug von Fremden nachgiebiger zu ſein. Viele Wohnungen ſtanden leer, die Geſchäfte ſtockten; man überwand den Widerwillen, vergaß das Privilegium und ließ ſich von Juden Miethe zahlen und durch ſie Geſchäfte vermitteln. Ja es ſcheint, als hätten jetzt die Rollen zwiſchen der Stadt und dem Biſchof von Cujavien gewechſelt, als habe dieſer die Juden aus ſeinem Gebiete verwieſen und Danzig ſie aufgenommen. In Löſchin's „Geſchichte Danzigs" wird erzählt, daß im Jahre 1718 die Juden aus dem Gebiete des Biſchofs von Cujavien vertrieben wurden. Von der Geſinnungsänderung dieſes Prälaten gegen die Juden ſprechen auch die ſtädtiſchen Receſſe aus den Jahren des erſten Viertels des 18. Jahrhund. Beſtätigt ſcheint

diese Erscheinung auch durch den Umstand zu werden, daß sich Leichensteine vom Jahre 1710 und 12, dann aber erst wieder vom Jahre 1730 auf dem Friedhofe vorfinden. Dieser lag nämlich auf dem Gebiete des Bischofs. Sollte in einem Zeitraume von 18 Jahren Niemand einen Leichenstein erhalten haben? — Es scheint also, als ob zwischen dem Bischof und der Stadt ein Streit in umgekehrtem Sinne obgewaltet habe, so daß jetzt jeder von beiden die Juden haben wollte, statt daß er sie früher nicht haben wollte. So läßt es sich erklären, daß der Bischof eine Urkunde ausstellte, die sich heute noch mit seiner eigenen Schrift und Unterschrift in polnischer Sprache erhalten hat. Sie lautet d. d. Thorn 20. Januar 1694 in der Uebersetzung wie folgt:

„Wir thun hiermit dem Consistorium von Danzig zu wissen, als Grundherr von Schottland, daß die ungläubigen Juden, die zu Hoppenbruch und Schottland ansässig sind, einzig und allein zu unserer Gerichtsbarkeit gehören." Sieht das nicht ganz so aus, als ob man sie ihm hätte streitig machen wollen?[1]) — Die Vermuthung, daß der Rath zu Danzig die Juden herbeiziehen wollte, geht auch noch aus folgendem Umstande hervor. Vom Jahre 1707 an bis zum Jahre 1748 findet sich mit wenigen Ausnahmen alljährlich eine Beschwerde der dritten Ordnung an den Rath wegen des Ueberhandnehmens der Juden. Die dritte Ordnung oder der Rath der Neunundneunziger bildete die Vertretung der Bürgerschaft, Bürgermeister und Rath gegenüber.

Dieser Rath der 99, aus den Zünften und Krämern gewählt, beurtheilte die Sache vom Standpunkte des niedrigsten Brodneides aus, und vermeinte jedes Stückchen Brod, das ein Jude in Danzig verzehrte, ihm vom Munde weggestohlen. Bald sprechen seine Beschwerden dies deutlich aus, bald verbirgt er es unter einem geheuchelten Religionseifer. Von seinen zahllosen Lamentationen mögen folgende hier Platz finden.

### Einbringen der löblichen Dritten Ordnung an den Rath v. 18. Mai 1716.

„Wir bitten ferner, daß der in der Stadt und derselben Jurisdiction immer mehr und mehr zunehmenden Verkehrung der

1) Eine andere Urkunde in lateinischer Sprache vom 10. März 1706, gez. Michael Janowsky, Starost von Stolzenberg, bestätigt das von den früheren Bischöfen den Juden gegebene Privilegium, ihre Todten auf dem Stolzenberg zu begraben.

Juden gesteuert und ihre Synagogen und Schulen nicht ferner geduldet werden mögen."

Einbringen d. D. O. a. d. Rath v. 5. März 1717.

„Wir bitten die Abschaffung der Juden und derselben Synagogen unsrem vielfältigen Einbringen gemäß auf's eifrigste und förderlichste zu bewerkstelligen, und auch durch dieses Mittel den Herrn Bischof zu besänftigen, als von welchem bekannt ist, wie empfindlich Er sei, daß denen von seinem Grund und Boden weggewiesenen Juden die Freiheit gegönnt werde, nicht allein in der Stadt und derselben Jurisdiction einen freiern Aufenthalt zu haben, sondern auch ohngehindert Synagogen und Schulen zu halten."

Einbringen vom 19. März 1717.

„Weil aus allen Umständen nicht ohne Grund bemerkt wird, daß das harte Verfahren Ihrer Hochw. des Cujavischen Herrn Bischofs gegen diese Stadt größtentheils auch daher rühre, daß die von seinem Grund und Boden weggewiesenen Juden in dieser Stadt jurisdiction aufgenommen, auch noch bis dieser Stunde in stillem und geruhigem Gebrauche sowohl ihres Hauswesens und Handels, als auch der verbohtenen Synagogen gelassen und in solcher fast bürgerlicher Freiheit gleichsam autorisirt worden, sämmtlicher 99er aber nicht anders vermuthen können, als daß solcher unbefugter Aufenthalt der Juden und ihrer Synagogen E. Hochw. Rath unbekannt sei und nur von den geldbegierigen Bedienten[2]) verborgen werden müssen, als war der gesambte 99er veranlaßt, in dem Bischöflichen negotio ihre Gedanken so lange zu verschieben bis E. Hochw. R. vermöge der nach Gehalt des Appendicis vom 19. December 1712 zu Wegschaffung der Juden zwar gegebenen, bis dato aber noch nicht in's Werk gerichteten Hoffnung, in dieser Sache ein ernstlich Einsehn wird gehabt und durch einen Schluß festgesetzt haben wird, daß diese Lästerer und Spötter unsres leidenden Erlösers nebst deren Synagogen aus der Stadt und deren Gebiet sollen weggeschafft, und ihnen außer der Dominikszeit, doch ohne Prolongirung des Geleits kein Aufenthalt gegönnt und also die löbliche Kaufmannschaft, als welcher durch diese Beschädiger und betrügliche Mäkler das Brod vor dem Munde weggerissen wird, in ihren allgemeinen Klagen erhört werden. Um

2) D. i. Beamten.

aber hierin deſto ſicherer zum Zwecke zu gelangen, ſo iſt der 99er der Meinung, es müſſe den Bürgern p. Edict bekannt gemacht werden, daß wer einem Juden eine Stube vermiethet zum erſten Male mit 20 Fl., zum zweiten Male doppelt ſo viel, und zum dritten Male ein Bürger mit Verluſt des Bürgerrechts, ein Nichtbürger durch Ausweiſung geſtraft werden."

Alle dieſe „Einbringen" ſcheint der Rath ruhig ad acta gelegt zu haben. Da ſuchten die 99er ihm ernſtlich bange zu machen. In einem Einbringen deſſelben vom 25. Jan. 1719 heißt es:

„Wann dem Verlaute nach Ihre Hochw. d. H. Biſchof von Cujavien mit eheſtens ſich hier einfinden dürften und aber wegen derer, ſowoll in der Stadt als auf derſelben Gebiete bishero von Zeit zu Zeit tolerirten Juden billig zu befürchten ſteht, daß dieſe gute Stadt hierdurch in neue Verdrießlichkeiten gerathen könnte, zumehr da derſelben Numerus und Handthierung faſt bekannt ſind, wie davon die hierbei gehende Liſte eine deutliche Anweiſung geben kann, wollen E. Hochw. Rath Sämbtliche 99er auf's inſtändigſte gebeten haben, in dieſer ſo gefährlichen Sache auf eine Wandelung bedacht zu ſein. Wie dann ſämbtl. 99er ſich hiermit feierlichſt präcaviren, daß ſie an allen denen unglückſeligen Suiten, ſo hieraus leichtlich erfolgen können, keinesweges Theil nehmen, ſondern ſolches der Verantwortung und gänzlichen Abmachung derjenigen, welche dieſes Unweſen foviren, wollen überlaſſen haben."

Die Liſte weiſt nun nach:

A) In der Stadt ſelbſt 19 Familien; ſie werden namentlich aufgeführt, die Zahl ihrer Kinder vermerkt, von der Tochter des kleinen Moſes ſogar berichtet, daß ſie am 22. Januar mit ihrem Bräutigam Seligmann Zuſchlag gehalten. Ihre Wohnung und ihr Geſchäft ſind genau angegeben. Einige wohnen ſogar bei Notablen, beim Rottmeiſter der Nachtwächter, bei einem Capitaine d'armes und beim Kürſchner-Eltermann. Auch Handwerker ſind darunter, ein Perlſticker, einige Kürſchner. Zum Schluſſe wird bemerkt:

„Noch ſind über obbenannte Viele, die hier ihren Commerz haben, aber ſolche wollen die Bürger nicht ausgeben, auch liegen noch viele Juden hin und wieder, deren Quartier man ſobald nicht erfragen kann, es ſind auch noch Viele auf dem Thornſchen Markt."

B) Auf dem Stadtgebiet werden 17 Familien aufgezählt. Merk-

würdig ist, daß keine Synagoge bezeichnet wird, wogegen aber Nr. 11: „In Hintz Peter's Haus wohnt Michael der Schulmeister", und Nr. 13: „David Alexander wohnt in Woiking's Haus am Boltengange, woselbst auch die jüdische Kinderschule."

Nach so gründlich dargelegten Beweisen wäre es von Seiten des Raths eine zu weit getriebene Nichtachtung des Bürgerausschusses gewesen, die Anwesenheit der Juden noch ferner ignoriren zu wollen. Er läßt sich endlich herbei auf die Beschwerde einzugehen, und gibt sich das Ansehen ihr abgeholfen zu haben, wie aus folgendem Actenstücke hervorgeht.

Propositio des Rathes. Den 20. Februarii 1719.

„Wegen der Juden, von denen die Löbl. 99er letztens eine Liste eingegeben, ist nach angestellter zweimaliger genauer Untersuchung befunden worden, daß in der Stadt von denen in selbiger Liste benannten Juden kein einziger sich aufhalte; wiewohl noch in den letzten 8 Tagen ziemlich viele Bürger sich gemeldet und umb Einlassung fremder Juden, die mit Wahren anherkommen und auch andere Wahren wieder einkaufen wollen, gebeten haben, welchem auch hat müssen gefüget werden, damit denen jetzt so sehr abnehmenden Commerzien nicht auch noch dieser Zugang möge beschnitten werden.

„Auf Stadtgebiet ist es schon vorhin so gehalten worden und wird noch weiter so gehalten auch ferner werden, daß sobald einige von fremden Orten kommende Juden sich daselbst einlogiren, sie alsogleich in die Temnitz (Gefängniß) gesetzt werden, so daß darüber zu gravaminiren kein Ursach ist."

Allein der 99er ist nicht so dumm, sich vom Rathe etwas weiß machen zu lassen; er fährt fort zu gravaminiren und gibt dem Rathe nicht undeutlich zu verstehen, daß er die Juden in Schutz nehme.

Einbringen des 99er v. 6. März.

„Sowie es sämbtl. 99er Lieb ist, daß nunmehr wegen Wegschaffung der Juden ein Ernst scheint bezeugt zu werden, also muß es selbigem gleichwoll wunderlich vorkommen, daß bei gedoppelter Untersuchung in der Stadt keiner von denen, welche auf der neulich eingegebenen List specificirt worden, anzutreffen gewesen. Ob nun zwar gesambte 99er nicht gemeint sind, die Ursache davon eben so genau zu erörtern, wiewoll von denen hierzu vorgenommenen vorsichtigen Anstalten nichts bekannt wor-

den, imgleichen von denen Fahrzeugen, womit gedachte Juden sich transportirt haben, falls es sollte verlangt werden ganz umständliche Nachrichten zu geben ein Leichtes sein dürfte: so wissen sie doch nicht, ob unter andern die in der Breitgasse bei dem Knopfmacher Daniel Schulz bis vorgestrigen Tages mit 8 Kindern sich aufgehaltenen Frau des kleinen Moses, welche ihren Mann vom Königsbergischen Markt bei sich erwartet und mit unterschiedenen Kaufmannswaaren Handlung getrieben, nicht unter die Zahl derer Juden zu rechnen sey, oder was für Mittel selbiger auszufinden gewußt, daß sie bei zwiefacher und zwar ganz genauer Inquisition nicht entdeckt werden möge. Was aber wegen Einlassung derer Juden, welche von fernen Orten als Kaufleute anher kommen angeführt worden, solches können Sämbtl. 99er so viele weniger zusammenbringen, je unbekannter es Ihnen ist, daß E. Hochw. Rath von der Dritten Ordnung jemals sollte ersucht sein, dergleichen Leute, welche ihre Waaren allhier zu verkaufen und andere zu erhandeln, sich auf eine kurze Zeit einfinden die Einlassung zu verweigern, vielmehr haben Sie in Absicht auf dieselben dem H. Präsidenten ein jährliches Gratial zufließen lassen, welche Freiheit aber gar nicht auf die von Jahr zu Jahr mit ihren Familien allhier sich aufhaltenden Juden mag extendirt werden, als durch deren Tolerirung der nahrlosen Bürgerschaft nur gar zu nahe getreten wird. Uebrigens ist zu wünschen, daß sowie dieses lose Gesindel aus der Stadt weggewiesen worden, solches auch in Dero Gebiete, dahin es sich gutten Theils rettirirt haben soll nicht geduldet, sondern mit denen, welche daselbst noch bei verschiedenen Einwohnern, nicht aber in der Temnitz ihr Quartier haben, förderſamst fortgeschafft werden möge. Wie denn Sämbtliche 99er nicht zweifeln, daß da nunmehr ein rühmlicher Anfang zu diesem Gott und Menschen gefälligen Werke ist gemacht worden E. Hochw. Raht auch vor die fernere Continuation hochgeneigt zu sorgen werden geruhen wollen."

Ob nun mit oder ohne Genehmigung des Raths, kann nicht ermittelt werden, genug, im Jahre 1723 nimmt der 99er das „Gott und Menschen gefällige Werk" selber ernstlich in die Hand, er hetzt den Pöbel auf, welcher die in Petershagen, Ohra und auf dem Stadtgebiet wohnenden Juden überfällt und über das Gebiet des Freistaates hinaustreibt. Jüdische Quellen haben sich nicht über diesen Act der Gewaltthätigkeit erhalten, der christliche Berichterstatter bemerkt hierzu, daß dies zur Hebung des Danziger

Handels und Zunftweſens ungemein viel beigetragen haben ſoll. Auffallend iſt nur, wie der gelehrte und humane Verfaſſer der „Geſchichte Danzigs" ihm im Jahre 1822 das noch nachſchreiben konnte, was weder ſeiner Einſicht noch ſeiner Humanität zur Ehre gereicht.

## IV.

Aus den Stadtbüchern des Danziger Archivs verſchwinden nun die Klagen über Juden bis zum Jahre 1747, woraus zu ſchließen iſt, daß ſie in dieſen 25 Jahren in der Stadt keinen bleibenden Aufenthalt mehr fanden. Dagegen muß es mit der feindſeligen Geſinnung des Cujaviſchen Biſchofs gegen die Juden nicht ſo ſchlimm geweſen ſein, wie es die dritte Ordnung ſchildert, oder die Juden müſſen Mittel gefunden haben ihn duldſamer zu ſtimmen; denn im Jahre 1724 finden wir ein wohlgeordnetes Gemeindeweſen der Juden in Schottland und Hoppenbruch. Es wird in dieſem Jahre die Krankenpflege- und Beerdigungsgeſellſchaft (ח"ק) gegründet, deren Protokoll-Buch ziemlich regelmäßig und genau vom Jahre ת׳פ׳ד (1724) bis zum Jahre ת׳ר׳ח (1848) in hebräiſcher Schrift und meiſt auch Sprache geführt uns vorliegt. Die Einleitungsworte zu den Statuten laſſen keineswegs eine Zeit der Unruhe und der Unſicherheit, ſondern eines ruhigen und wohl geordneten Zuſtandes vermuthen. Es heißt: אלו הן האנשים הנקובים בשמותם (dieſes ſind die mit Namen benannten Männer). Folgen die Namen von 26 Männern.

הנה העיר ה׳ את רוחם הטהור לילך בדרך כשחקים בהור להתחבר לחזק החברא קדישא ישמרם עתיקא קדישא מכל עקתא בישא ויסני יומהן בשלמא נפישא ויהא רעוא דיתפרקון בעגלא מגו גלותא וחחבני קרתא קדישא יתשכלל בנוי׳ בית מקדשא ויבוער יצרא בישא מן אנשא וביומהן יהוי מיחא. בלע המות לנצח לפק יום חמשי יב כסליו לפק*).

Nun folgen die תקנות (Statuten), aus denen erſichtlich, daß nicht alle Gemeindemitglieder zur Geſellſchaft gehörten, weshalb

*) In ungefährer Ueberſetzung: „Der Ewige hat erregt ihren reinen Geiſt, zu wandeln einen ätherreinen Weg, ſich zu verbinden und zu befeſtigen einen heiligen Verein, möge der unvergänglich Heilige bewahren vor jedem böſen Unfall, ihre Tage mehren in großem Frieden, möge der Wille ſein ſie bald zu erlöſen aus dem Exil, und die heilige Stadt erbauet, das Heiligthum in ihr hergeſtellt, die böſe Neigung aus dem Menſchen weggebannt werden, und in ihren Tagen die Todten aufleben." Das Ganze hat Beziehung auf meſſianiſche Verheißungen und Verheißungen des künftigen Lebens.

feſtgeſetzt wird, daß Nichtmitglieder, welche den Beſtimmungen des Vereinsvorſtandes zuwiderhandeln, von dieſem und vom Gemeindevorſtande gemeinſchaftlich geſtraft werden ſollen.

Aus den Eingangsworten der Verhandlung der Geſellſchaft vom Jahre 1742 (קודם פסח ת׳ק׳ב) könnte man vermuthen, daß eine Ausweiſung oder ſonſtiges Leiden die Gemeinde betroffen haben müſſe. Es heißt da: בהיות שוה כמה שנים תשכח תוקף החק מכח שנתמוטט רגלי מעמד מצב הישוב מהסדר נכון. וכעת התעצמו התחזקו האלופי העדה וכו׳(*.

Da ſich aber ein Verzeichniß der Mitglieder, Rechnungsablagen und ſonſtigen Notizen aus den Jahren 1729, 1731, 1733, 1739, 1740 und 1745, und wahrſcheinlich auch aus einigen dazwiſchen liegenden Jahren, bei welchen nur die Jahreszahl hinzuzufügen vergeſſen wurde, vorfinden, ſo iſt nicht anzunehmen, daß das Beſtehen der Gemeinde von dieſer Zeit an jemals gefährdet oder gar gänzlich unterbrochen geweſen wäre. Im J. 1749 wird ein angrenzendes Grundſtück zur Vergrößerung des Friedhofs acquirirt, worüber der Kaufbrief und Quittung über 150 Fl. ſich in polniſcher Sprache vorfinden. Aus Notizen über Mitglieder der Geſellſchaft ſowie über Sterbefälle geht hervor, daß Weinberg und Langfuhr ſchon als beſondere jüdiſche Gemeinden beſtanden. Mattenbuden wird nur einmal in folgender, an ſich intereſſanten Notiz erwähnt: ביום ג׳ בלילה ויינין שלשה אנשים קודש אשר נקבו בשמות מהו׳ צבי הירש בן הקדוש מו״ה אברהם סגל הורוויץ מסלוצקס, מו״ה יונה בן מהו׳ מרדכי מסלוצקס, מהו׳ ליב בן מהו׳ אפרים מסלוצקס על המאטיבודן אין גאלדנן רינק ע״פ סיבה גדולה מאת המקום נפטר ניוואהרדן ונקברו פה האפן ברוך יום ה׳ כ״ה שבט ת׳ק׳ה ע״פ גבאים(**.

Die genannten drei Männer ſind durch Kohlendampf erſtickt und haben, was ſonſt nicht leicht vorkommt, einen gemeinſchaftlichen Leichenſtein erhalten. Dagegen findet ſich in dieſem Buche von Juden in Danzig vor dem Jahre 1791 keine Erwähnung. Es ſcheint daher, daß ſeit 1723 kein Jude in der Stadt gewohnt

*) „Durch mehrere Jahre iſt das Weſen der Chebra Kadiſcha (Beerdigungsverein) in Vergeſſenheit gerathen, da die Füße des Beſtehens der Gemeinde wankten. Es haben nun die Vorſteher ſich aufgemacht u. ſ. w.“

**) „Am Dienſtag in der Nacht ſeien drei heilige Männer, die hier benannt werden (folgen die Namen), in Mattenbuden im goldnen Ring durch ein großes Ereigniß von Gott abgerufen und hier in Hoppenbruch begraben worden. Donnerſtag 25. Schebat 505 (1745) im Auftrag der Vorſteher.“ Die Notiz iſt abgefaßt in ſchlechtem Hebräiſch, untermiſcht mit ſchlechtem Deutſch.

habe. Es findet ſich auf keinem einzigen Leichenſteine die Bezeichnung „aus Danzig", wohl aber aus allen umliegenden Dörfern und Orten, mit Ausnahme von Langfuhr; denn dieſes hatte ſeinen eignen Friedhof. Daß daſelbſt Perſonen aus Danzig begraben wurden, iſt nicht wahrſcheinlich; denn dieſer dem Grafen v. Weiher gehörige Ort ſtand damals nicht in enger Verbindung mit Danzig. Sollten aber doch Einzelne dort begraben worden ſein, ſo iſt das nicht mehr zu ermitteln, denn dieſer Friedhof wurde in der Belagerung 1813 von den Ruſſen ſo zerſtört, daß kein einziger Leichenſtein von früher ſich erhalten hat.

Doch noch einmal haben wir in dieſem Jahrh. uns nach dem Schickſale der Juden in der Stadt umzuſehen.

Vom Jahre 1747 an hat die dritte Ordnung, die beſtändig gegen den Rath klagt und ihn ſogar beim König von Polen verklagt, Nichts mehr über Juden ſelbſt vorzubringen; dagegen beſchwert ſie ſich, daß die Einnahme vom Judengeleit nicht einträglich genug ſei, daß Unterſchlagung und Begünſtigung ſtatt finde, wodurch den Juden das Mäkeln in der Stadt nur erleichtert ſtatt erſchwert würde.

Der Rath in ſeiner Propositio beruft ſich auf ſeine Verhandlung mit D. O. O. von 1745, in welcher beſchloſſen: „daß kein Jude ohne Vorwiſſen der Wette (Polizei) in die Stadt kommen darf, die Wette muß ein Verzeichniß der Juden, denen ſie Geleite ertheilt und der Orte, an denen ſie ſich aufhalten, genau führen. Sowie auch die der Mäkelei ſchuldigen Juden auf Befinden der E. Wette ſogleich die Stadt räumen, und wird kein einziger von dieſen Juden anders, als nur, wenn eine ausdrückliche ſchriftliche Consens vom E. Wettgericht, welchen daſſelbe auf Anſuchen geſehener Bürger und Kaufleute zu ertheilen pflegt, bei dem präſidirenden Amte durch den Wettſchreiber beikommt und zwar nur auf ſoviel Zeit, als die Wette beſtimmt, wieder in die Stadt gelaſſen. Es wird alſo bei d. E. E. Wette und denen bei derſelben beiſitzenden H. H. Aſſeſſoribus beruhen ſoviel auf die jüdiſche Mäkeleyen, die E. Rath höchſtens misbilligt gute Acht ſchlagen zu laſſen und dieſelben mit Nachdruck zu beahnden — als auch alle nöthige Vorſicht anzuwenden, daß die der Mäkeley berüchtigten Juden nicht frei in der Stadt bleiben mögen, auch ihnen, wenn ſie einmal hinausgewieſen kein Geleit umb wieder herein zu kommen gegeben werden dörffte."

Die dritte Ordnung erneuert aber ihre Beſchwerden. Ein

Einbringen verlangt: „Man möge es nicht auf die Bedienten ankommen laſſen, ſondern der Juden Mäkeley durch ein Decret bei ſchwerer Strafe gründlich abhelfen.“

Ein zweites erklärt: „daß das Judengeleit wäre erhöht und geändert worden ſei eine ungegründete Nachricht.“

Ein drittes verlangt: „daß die Geleite ſollen unter dem Stadtſtempel numerirt und regiſtrirt von der Acciſekammer von jedem Juden ſollen abgeholt und wieder abgeliefert werden, daß man wiſſen könne, wo die Einnahme verbleibe.“

Unter den 69 Beſchwerden, welche die D. O. im J. 1748 gegen den patriciſchen Rath beim König von Polen, Auguſt III., führt, kommt auch die vor, der Rath ertheile den Juden für Geld Handelsprivilegien, wodurch die Bürger Schaden litten.

Die von dieſem Könige im J. 1750 in Danzig eingeführte neue Conſtitution, die Ordinatio regia, verordnet daher: „Die Judengeleite ſollen nur nach der Ordnung vom 3. September 1749[3]) ausgegeben, der Stadt-Präſident ſoll davon 1000 Fl. erhalten, das Uebrige ſoll der Acciſekammer zur Vertheilung übergeben werden.“

So blieb alſo die Stadt den Juden nur gegen ſchwere Opfer zugänglich; das Geleitsgeld betrug 3 Sechſer, $^3/_5$ Gulden, etwa 6 Sgr. nach unſrem Gelde, für jeden Tag; zu übernachten wurde gar nicht geſtattet. Wo ſich Juden ſehen ließen, waren ſie den gröbſten Mißhandlungen ausgeſetzt; beſonders fielen die Fliſſen — Ruderknechte — über ſie her, um ſie auszuplündern, wogegen der Rath ſchon im J. 1740 ein Decret erlaſſen hatte.

Wir ſehen dieſe ſo ſehr geſcholtene und angefeindete patriciſche Regierung des Freiſtaates ſtets mit Humanität ſich der Unglücklichen und Rechtloſen annehmen. Seit dem J. 1750 aber iſt ihre Macht durch die vom König von Polen octroyirte, von einem mißtrauiſchen Bürgerausſchuß ſollicitirte Verfaſſung beſchränkt. Der kleinliche Zunftgeiſt ſiegt immer mehr; es iſt dies die letzte Phaſe dieſer einſt ſo ruhmreichen nordiſchen Republik. Ihr Verhalten gegen die Juden hat ſie der Bezeichnung eines Freiſtaats wenig würdig gezeigt; ſie geht ihrem Untergange als ſolcher entgegen, um in veränderter Form ruhmwürdiger zu erſtehen, und werden wir auch da eine freundlichere Geſinnung gegen die einſt von ihr Ausgewieſenen antreffen.

3) Ref. hat dieſe bis jetzt noch nicht auffinden können.

# Ueber den Opfercultus, nach bibliſch-talmudiſcher Auffaſſung.

(Schluß.)

Von dieſem Geſichtspunkte ausgehend, dürfte folgende Betrachtung über den Einfluß, welchen die Exiſtenz des Heiligthums auf die hiſtoriſche Entwickelung des religiöſen Volkslebens des Judenthums geübt, nicht ganz ohne Intereſſe ſein.

Wenn wir überhaupt in jener großen Periode des iſraelitiſchen Staatslebens, beginnend mit dem Einzuge in Kanaan und ſchließend mit der babyloniſchen Gefangenſchaft, einen Zeitraum erblicken müſſen, in welchem durch innere und äußere, poſitive und negative [1]) Mittel die Geſtaltung des Volksbundes Stärkung und Kräftigung finden ſollte, ſo hat es die Folge gelehrt, daß mit der Spaltung des Reiches gerade derjenige Theil, der äußerlich der ſchwächere war, das Reich Juda, ſich nicht nur politiſch länger erhielt, ſondern (und das iſt's, worauf wir vorzüglich Gewicht zu legen haben) in ſich eine ſolche religiöſe Kräftigung fand, die, nach Beſeitigung der politiſchen Intereſſen, zur Zeit der babyloniſchen Gefangenſchaft, mit außerordentlicher Intenſion hervortrat, und eine Perfectibilität in Geiſt und Form bekundete, deren Folgen vor uns liegen in dem gewaltigen innern Ausbau des Judenthums, ſowie in ſeinen mächtigen welthiſtoriſchen Influenzen nach außen. Hingegen hat das Reich Iſrael nach Zerſtörung ſeiner politiſchen Exiſtenz allen Halt und Gehalt verloren und iſt, bis auf einzelne Spuren, ganz aus der Geſchichte des Judenthums geſchwunden. Ein nicht unerheblicher Grund für dieſe Erſcheinung liegt aber in dem Heiligthume zu Jeruſalem, welches durch jene hervorragende lebenskräftige Ausprägung der Bundesidee, während der Zeit der politiſchen Selbſtſtändigkeit, die zu ihrem Ziele die äußere Abgränzung und Abſonderung hatte, die innere Verknüpfung der einzelnen Glieder zu einem von der religiöſen Idee begeiſterten Ganzen bewirkte. Dieſes Heiligthum beſaß die hohe Kraft, alle Gegenwirkungen der Bamoth zu zerſtören und einen Geiſt zu ſchaffen, der in ſich ſelbſt die hohe

1) Auch die Rabbiner deuten darauf hin, wenn ſie ſagen (Synhedrin 20 b, auch ספרי): על שלש מצות נצטוה ישראל בכניסתן לארץ למנות להם מלך ולבנות להם בית הבחירה ולהכרית זרעו של עמלק.

Kraft trug, ohne Beihülfe der politiſchen Abſonderung den Volksbund zu befeſtigen und zu erhalten.

Der religiöſe Volksbund war jedoch in der großen Maſſe noch nicht ſo ſehr befeſtigt, daß er für die Dauer das Heiligthum ſchon jetzt ſollte entbehren können, und es wirkte der Mangel deſſelben während des babyloniſchen Exils höchſt nachtheilig auf einzelne Glieder des Volkes, die ſich mit den Heiden verheiratheten u. ſ. w. (Eſra c. 9 u. 10; Nehemia c. 12 u. 13). Durch göttliche Vorſehung traten außerordentliche Ereigniſſe ein, die mit der innern vollkräftigen Begeiſterung begabter Männer zuſammentrafen, und dem Exile nach kurzer Dauer von nur 70 Jahren ein Ende machten.

Das Exil hatte ſeine Aufgabe, die während der Zeit des erſten Tempels das religiöſe Leben überwuchernden und es zu erdrücken drohenden politiſchen Beſtrebungen zu zerſtören, vollbracht. Die religiöſe Idee, befreiet von den ſie lähmenden und beſchränkenden Feſſeln der Politik, trat mit voller Kraft anregend, entwickelnd und erzeugend in dem Kerne des Volkes hervor, und bahnte eine neue Phaſe an, in welcher mit klarem Bewußtſein die Bundesaufgabe Iſraels erfaßt, und mit energiſcher, vollkräftiger That Inſtitutionen geſchaffen wurden, die, im Boden der Offenbarung wurzelnd und in ihren Beſtandtheilen aus dem Geiſte und Worte derſelben gebildet, ein aus dem Inhalte der geoffenbarten Geſetzeslehre ſelbſt geſtaltetes Band erzeugten, zur Befeſtigung und Erhaltung des Volksbundes.

Zur Durchführung dieſes Vorhabens, zur feſten Begründung dieſer Inſtitutionen, ſie mit dem Volksleben gleichſam zu identificiren, ſie als Baſis des perſönlichen, Familien- und ſocialen Lebens des Volkes zu machen, iſt nothwendig die Exiſtenz des Heiligthums, mit ſeinen lebendig anregenden Beſtandtheilen, noch erforderlich geweſen. Es bewährte aber auch ſeine göttliche Kraft in ſehr hohem Grade, indem es zur Zeit, als griechiſche Wiſſenſchaft und Sitte mit dem darin waltenden, der Offenbarung widerſprechenden Geiſte in das Lager des Judenthums eindrangen, und erſtere wegen ihrer glänzenden, dem menſchlichen Geiſte ſchmeichelnden Verſtandesſchärfe, letztere wegen ihres prunkvollen, die Sinne reizenden Lebensgenuſſes der Idee und dem Geſetze der Offenbarung Gefahr drohten, das hochflatternde Panier war, welches die kämpfenden Geiſter vereinigte und ihnen das Zeichen

vorhielt, welches die Idee ausdrückte, für die der gemeinſame Kampf geführt wurde.

Jene ſchöpferiſche, in ungetrübter Reinheit die religiöſe Idee in ſich faſſende Kraft, welche im Exil erzeugt und zur Zeit des zweiten Tempels, unter ſeinem Schutze in voller Thätigkeit war, fand ihre Manifeſtation in dem durch Eſra begründeten hohen Collegium (כנסת הגדולה), welches ſpäter den griechiſchen Namen Synedrion (סנהדרין) angenommen. Die große Aufgabe, die es ſich geſtellt, und die Mittel, welche es zur Ausführung derſelben angewendet hat, beides finden wir bezeichnet in einer Miſchna (Abot c. 1, 2), welche uns drei Tendenzen von demſelben aufbewahrt, in welchen wir die normalen Grundzüge ſeiner eigenen Thätigkeit erblicken.

Großartig war das Beginnen und ſegensreich ſind die Folgen dieſes Collegiums, welches in ſeiner Mitte die gelehrteſten und bedeutendſten Männer aus allen Theilen des paläſtinenſiſchen und babyloniſchen Gebietes aufnahm. Es iſt von ihm eine feſte, unerſchütterliche Baſis geſchaffen worden, auf welcher jener große Rieſenbau des talmudiſchen und rabbiniſchen Judenthums aufgeführt wurde. Und als mit der Zerſtörung des zweiten Tempels dieſe heilſam wirkende Centraliſation vernichtet wurde, ſo war jener Ausbau bereits ſo weit vorgeſchritten, daß die Erhaltung und Entfaltung der Bundesidee des Judenthums in demſelben eine das ganze Leben umfaſſende Ausprägung fand, und das nun errichtete heilige Gebäude war von der Art, daß es nicht in enggezogene Schranken von Räumlichkeit, Stofflichkeit und Perſönlichkeit gebannt war, ſondern in ſeiner lebendigen Beweglichkeit die zerſtreuten Glieder Iſraels nach allen Enden der Welt hin begleiten konnte. Die gewaltigen Stöße, welche die Zeitenſtürme von innen und außen ihm verſetzten, vermochten nicht es zu erſchüttern, und wurden vielmehr Veranlaſſung zur feſtern Begründung deſſelben.

Wenn aber auf dieſe Weiſe dieſer geiſtige Ausbau gleichſam den heiligen Tempel mit ſeinem Opfercultus ſubſtituiren ſollte, ſo iſt dennoch ſtets das Bewußtſein lebendig erhalten worden, daß dieſer Zuſtand, ungeachtet der ſehr ausgedehnten und durch keine Gränze beſtimmten Zeitdauer deſſelben, nur ein vorübergehender ſei, daß einſt am Ende der Tage, wenn das in der Aufgabe des Judenthums begründete Ziel, „die Vereinigung der geſammten Menſchheit zu einem univerſellen ewigen Bunde mit Gott", erreicht

ſein wird, jene Centraliſation, die früher zur feſten Verbindung der einzelnen Theile des Volksbundes beſtimmt war, in ihr Recht wieder eingeſetzt werden ſolle; und zwar zu einer noch viel höhern Beſtimmung, die Glieder der zu einem gemeinſamen Verbande ſich geſtaltenden Menſchheit zuſammenzuhalten. Es iſt aber dieſes ganz im Sinne und im Geiſte der heiligen Schrift, wo Propheten und Pſalmiſten neben den verkündeten Ideen der Humanität und Höhe der Intelligenz, welche die Meſſiaszeit verherrlichen werden, auch auf die Wiederherſtellung des Heiligthums nebſt dem Opfercultus hinweiſen. Darum finden in Miſchna und Gemara Heiligthum und Opfercultus eine ſolche ausführliche Behandlung als הלכתא למשיחא, wie alle andern Theile der Thora. Darum ſind auch die Gebete zu allen Zeiten voll von Hoffnungen und Wünſchen für die Wiederherſtellung des heiligen Tempels mit all ſeinen Opfern und Einrichtungen. Und es iſt auf letztern Punkt beſonders viel Gewicht zu legen, weil wir doch im Gebete den Ausdruck des Volksbewußtſeins erblicken müſſen, welches ſich traditionell durch alle Zeiten erhalten hat. Wenn jedoch eine gewiſſe Richtung in der Neuzeit urplötzlich zu einem andern Bewußtſein gelangt, demzufolge ſie ſich in ihrem Zartgefühle verletzt ſieht anzunehmen, daß der blutige Opfercultus einſt wieder hergeſtellt werden ſolle; ſo läßt ſich zwar mit Gefühlen nicht rechten, aber hier handelt es ſich um Beweiſe, und wo innere und äußere Zeugniſſe der Lehre und des Lebens ſo laut ſprechen, da iſt ein leeres Gefühl nicht hinreichend, ſich als entſcheidendes Gegengewicht geltend zu machen.

Die Bücher der Propheten von Jeſaia bis Malachi bezeichnen zuvörderſt Jeruſalem und den heiligen Tempel auf dem Berge Zijon als den Mittel- und Sammelpunkt aller Völker und der geſammten Menſchheit in der meſſianiſchen Zeit, wofür Belege anzuführen wohl überflüſſig iſt, da dieſes in allen meſſianiſchen Stellen der Propheten geſchieht. Außerdem wird aber auch, wo von dem Gottesdienſte im Tempel die Rede iſt, der Opfercultus angeführt. So Jeſ. 19, 21. 60, 7; Jerem. 17, 26. 33, 11. 19; Jecheskel c. 40—48; Zephania 3, 11; Sacharia 14, 20. 21 und Malachi 3, 3. 4. Unſere ſtehenden täglichen und Feſtgebete, welche während und bald nach der Zeit des zweiten Tempels verfaßt wurden, enthalten Bitten um die Wiederherſtellung des Opfercultus, und in der ganzen talmudiſchen Literatur läßt ſich nicht eine Stimme darüber vernehmen, daß gerade die Opfer in der

meſſianiſchen Zeit entbehrlich oder gar unwürdig ſein ſollen. Daraus iſt aber mit Sicherheit zu ſchließen, daß ſowohl das Volksbewußtſein wie die Wiſſenſchaft die Wiederherſtellung des Tempels ſich unzertrennlich vom Opfercultus gedacht haben.

Die Frage jedoch, warum gerade in der meſſianiſchen Zeit die Reſtauration des Opfercultus nöthig ſein ſolle, findet, wie bereits oben angedeutet wurde, ihre Beantwortung dadurch, daß in jener Zeit für die geſammte Menſchheit das Werk der Offenbarung vollbracht werden ſoll, wie einſt für Iſrael in der Zeit ſeiner Erziehung und Begründung zum Volke Gottes. Wie damals aus dem Bunde des Individuums (ברית אברהם) der Volksbund gebildet wurde, ſo ſoll aus dieſem wieder der Menſchheitsbund ſich geſtalten, und hiermit das Werk der Offenbarung ſeine Vollendung erreichen. Wie damals das Heiligthum zu Jeruſalem die Verknüpfung der Glieder und Stämme Iſraels zu einem in ſich, im Geiſte der Offenbarnng zuſammenhängenden Gottesvolke bewirken ſollte, und der gottgeweihte Tempelberg mit dem Lichtglanze, der alle ſeine Theile durchdrang, ſtrahlend hervorragte, Licht und Lehre nach allen Richtungen hin ſpendend, wie damals der heilige Tempel der Zuſammenfluß aller Geiſter in Iſrael war, welche dahin ſtrömten zur Hebung und Belebung im Lichte der Offenbarung, zur lebensvollen, thätigen, opferwilligen Hingabe an die Bundesaufgabe Iſraels, ſo „wird auch am Ende der Tage feſt begründet ſein der Tempelberg Gottes an der Spitze der Berge und erhabener ſein als die Hügel, und hinſtrömen werden zu ihm alle Nationen. Und gehen werden viele Völker und ſagen: Kommt, laſſet uns hinaufſteigen zum Berge Gottes, zum Tempel des Herrn Jakobs, daß er uns belehre über ſeine Wege und wir wandeln in ſeinen Steigen; denn von Zijon geht aus die Lehre, und das Wort Gottes von Jeruſalem. Und der Herr ſpricht: Ich werde ſie hinführen zu meinem heiligen Berge und ihnen Freude bereiten in meinem Andachtshauſe; ihre Ganz- und Schlachtopfer zum Wohlgefallen auf meinem Altar, denn mein Haus ſoll ein Andachtshaus genannt werden für alle Völker“ (Jeſ. 2, 2. 3; 56, 7).

Rabbiner S. Brann.

# Briefe aus Süddeutschland.

## V.

Wenn auch irrthümlich, so erscheint es doch eigenthümlich, das talmudische Wort: תלת מאה קטירי תגא איכא בגרמסיא (Megilla 6b) auf unser liebes Deutschland zu beziehen[1]); jedenfalls ist es richtig, daß dieses in mancher Beziehung (s. ob. S. 91) ein modernes Babel heißen kann, wenn auch glücklicher Weise jene in die Hunderte gehende Trias übertrieben und bis vor wenigen Jahren die bescheidene Doppeltrias 33 geblieben ist; aber auch dieses Pärchen erlitt eine keineswegs bedauernswerthe Bresche, und so dürfte es denn doch nicht ganz außerhalb der Möglichkeit liegen, eines Tages (wann? das liegt freilich außerhalb des Horizonts des tiefdenkenden Germaniens) eine queckfilberne Kugel zu erblicken, welche in seliger Einheit die großen und kleinen bewegungsliebenden Körperchen vereinigt; bis dahin wollen wir uns ruhig gedulden und unsere Wanderung durch die deutschen Staaten ortsetzen. Wir gelangen heute — nicht nach Hessen-Darmstadt, nicht nach Hessen-Kassel, auch nicht nach Hessen-Philippsthal, sondern nach Hessen-Homburg. Diese Landgrafschaft theilt sich bekanntlich in zwei Aemter, in das Oberamt Meisenheim, welches auf der linken, und in das Amt Homburg, welches auf der rechten Rheinseite liegt. Hier leben 649 Israeliten, und zwar in Homburg 583, in den Dörfern Gonzenheim 4, Köppern 19, und Seulberg 43; in dem Oberamte Meisenheim (wozu noch 10 Ortschaften, in denen Juden leben, zu ziehen sind) wohnen 470 Israeliten; somit leben in diesem Theile Deutschlands 1119 unserer Glaubensbrüder, von welchen die aus den gedachten Ortschaften des Amtes Meisenheim in 4 Synagogen zum Gottesdienste sich versammeln; im Amte Homburg bestehen zwei Cultusgemeinden: 1) Homburg, 2) Seulberg und Köppern. — Als Rabbiner fungiren Dr. Fromm in Homburg[2]) und Flehinger in Meisenheim.

Geben wir vorerst eine Darstellung der politischen Verhältnisse unserer dortigen Glaubensbrüder. — Am 6. März 1848 erließ der Landgraf auf das stürmische Drängen der damals, wie bekannt, aufgeregten Bevölkerung viele auf die Presse, das Vereinsrecht u. s. w. bezüglichen Gesetze, die aber später in Folge eines Befehls des Bundestags zurückgenommen wurden. Die Gesetze jedoch, welche Tages darauf, am

1) So der Glossator zu Jalkut Schim. 2. Th. S. 129d.

2) Dr. Fromm ist auch Rabbiner für Seulberg und zugleich — Präses des Vorstandes der letztern Gemeinde.

7. März, erlassen worden sind, und zu welchen glücklicherweise die Emancipation der Juden gehörte, blieben unangetastet und werden getreulich gehandhabt. Das betreffende Gesetz in der Verfassung lautet: „Wir Gustav u. s. w. Auch in orts- und staatsbürgerlicher Beziehung soll fortan kein Unterschied mehr zwischen Unseren christlichen und jüdischen Unterthanen stattfinden." — Hiernach besitzen nunmehr unsere dortigen Glaubensgenossen actives und passives Wahlrecht; sie können Communal- und Staatsbeamte werden. Zu den ersteren gehört Herr Kallmann Rothschild, Mitglied des Stadtraths zu Homburg und zugleich Bezirksrath, zu den letzteren der landgräfliche Amts-Secretair Emden und der Regierungsadvocat Binge. Wir müssen jedoch bemerken, daß in dem Oberamte Meisenheim kein einziger Communal- oder Staatsbeamter jüdischen Glaubens vorhanden ist; im Allgemeinen aber wird für beide Landestheile das Princip jenes Gleichstellungsgesetzes strengstens aufrecht erhalten. So wurde aus bloßer Rücksicht für die Juden eine frühere, allgemein gesetzliche Bestimmung aufgehoben. Es hatten nämlich die Geistlichen das Recht, für die Versäumnisse der Schuljugend beim Religionsunterricht Strafen zu bestimmen. Als nun ein katholischer Geistlicher sich weigerte, israelitische Kinder für jene Versäumniß zu bestrafen, so wurde diese Befugniß der Geistlichkeit genommen und den Bürgermeistern übertragen. — Auch nach einer andern Seite hin verfährt die Landesregierung energisch. Als Beleg hierfür diene folgende Thatsache. Die Israeliten in Seulberg erhielten seit 1830, wenn auch stets im Widerspruch mit dem Gemeinderath, Loosholz aus dem Walde der Gemeinde. Im Jahre 1848 verweigerte der neue Gemeinderath die Verabreichung dieses Holzes; die Remonstrationen beider Parteien dauerten bis 1853, wo dann endgültig zu Gunsten der Juden entschieden wurde. Die Gemeinde widersetzte sich jedoch gewaltsam der Austheilung des Loosholzes, und es herrschte eine drohende Aufregung. Da berief die Regierung viele der Beurlaubten von dem Homburger und Meisenheimer Militair, schickte 300 Mann als Executionstruppen nach Seulberg, der Bürgermeister und sämmtliche Mitglieder des Gemeinderaths wurden am Tage des Militaireinzuges verhaftet, Ersterer seiner Stelle entsetzt und Letzterer neugewählt, und den Juden ihr Recht verschafft. Die christliche Bevölkerung von Seulberg beschloß zwar in Folge dieser Vorgänge, jeden Verkehr mit ihren israelitischen Bürgern abzubrechen, was aber, noch so fromm und patriotisch gemeint, doch nur eine kurze Zeit befolgt wurde. So sind die dortigen Israeliten im Besitze ihres vollen Rechtes, und auch die beiden Rabbiner erhalten Besoldungszulage aus der Staatskasse. —

Auch das Elementarschulwesen ist dem christlichen ganz gleich und durch ein Gesetz vom Jahre 1838 geregelt. Hiernach steht der Rabbiner an der Spitze der Ortsschulcommission. In Meisenheim besteht eine vom Staate beaufsichtigte jüdische Elementarschule; auf dem Lande sind die jüdischen Kinder mit Ausnahme des Religionsunterrichts, den sie von häufig wechselnden Lehrern empfangen, zum Besuche der Gemeindeschule verpflichtet. — Gesetzlich hat jede Confession, also auch die jüdische, die für sie bestehende Schule zu dotiren. Da nun zwei christliche Lehrer in Meisenheim von der Stadtkasse Subvention erhielten, glaubte auch der jüdische Lehrer zu einer solchen sich berechtigt, wurde aber nach dem dahin einschläglichen Gesuche sowohl von der Stadt als auch von der Regierung abschläglich beschieden, obgleich von letzterer die Billigkeit der Forderung anerkannt wurde.

Bevor wir nun zur Darstellung des cultuellen und religiösen Lebens unserer dortigen Glaubensgenossen schreiten, wollen wir einiges Geschichtliche, namentlich mit Bezug auf die Juden im Oberamte Meisenheim, vorausschicken. Meisenheim gehörte früher dem Pfalzgrafen von Zweibrücken. Pfalzgraf Wolfgang, der Stammvater der jetzigen Dynastie in Bayern, der um die Mitte des 17. Jahrhunderts lebte, und dessen Gebeine noch in Meisenheim ruhen, hatte den Aufenthalt der Juden in seinem Gebiete verboten. Es befindet sich auch auf dem dortigen Friedhofe kein Grabstein, der älter als 120 Jahre wäre. — Noch im Beginn dieses Jahrhunderts war die dortige Gemeinde sehr unbedeutend; man behalf sich mit einem Miethslocale zur Abhaltung des Gottesdienstes. Erst im J. 1809 wurde dort die erste Synagoge erbaut, und wie es in dem frommen Deutschland allgemein üblich war ... מחוץ למחנה. — Die Gemeinde hat gegenwärtig 45 selbstständige Mitglieder, die aber erst in diesem Jahrhundert nach und nach eingewandert sind, während aus früherer Zeit nur noch zwei Stammfamilien dort leben; die meisten der jetzigen Gemeindemitglieder sind aus dem am Fuße des Hundsrückens liegenden Orte Hundsbach, wo früher eine ansehnliche Gemeinde mit einer großen Synagoge sich befand, aus welchem Orte sie sich jedoch wegen der Plackereien des berüchtigten Räuberanführers, des sogenannten Schinderhannes, der besonders die Juden dortiger Umgegend brandschatzte, auszuwandern genöthigt sahen. — Von den Juden in den zu Meisenheim gehörenden Ortschaften wandern seit 10 Jahren viele nach Amerika, so daß jetzt drei Synagogen völlig verwaist sind. — Von Homburg wissen wir nur, daß es im vorigen Jahrhundert eine bedeutende hebräische Druckerei und eine ansehnliche Gemeinde besaß. — Gehen wir nun zur

Gegenwart über, so wiederholt sich in diesem Ländchen, was wir im Laufe dieser Briefe oft genug berührt haben: der Mangel innerer Einheit, die Disharmonie auf dem Gebiete des synagogalen Lebens. Im Amte Meisenheim allmäliger und deshalb um so vernünftigerer Fortschritt, in Homburg veraltete Abgeschmacktheit mit dem obligaten Lärmen beim „Oren". Wir wollen jedoch, sintemal dieser Lärm noch in dem von Tausenden auswärtiger Israeliten besuchten Badeorte Homburg existirt, ganz still weggehen und einige Blicke nach dem andern Landestheile werfen. Auch in den Landgemeinden ist das Mizwoth-Versteigern in den Hades hinabgestiegen, zwei Mal im Jahre wird in ihnen gepredigt, und so oft sich dahin (freilich auf kurze Zeit) ein guter Chasan verirrt, sogar im Chore gesungen. — In Meisenheim ist regelmäßige Predigt, welche mit einem deutschen Liede eingeleitet und geschlossen wird. Die Confirmation findet regelmäßig am Schebuotfeste statt. Die bekannten Interpolationen zwischen der Thoraverlesung und dem Mussaph sind in ein deutsches Gebet verschmolzen, das in mehreren Variationen alle sechs Wochen in derselben Form wiederkehrt. Am Tischa-be-Ab wird gepredigt, dahingegen werden nur wenige Kinoth recitirt; wir erwähnen noch, daß der Rabbiner Freitag Abend in der Synagoge einen Segen in deutscher Sprache laut ertheilt, wobei ebenfalls die Form mannigfach variirt. —

Was die Wohlthätigkeitsinstitute betrifft, so nimmt Homburg, vermöge seiner numerischen Ueberlegenheit, die erste Stelle ein. Es ist dort 1) ein Männerkrankenverein (ביקור חולים) mit 3000 Fl. Fond (dieser Verein zählt 50 Mitglieder); 2) ein Frauenkrankenverein; 3) ein Verein zur Holzvertheilung an die Armen (ח"ק רעץ חיים) (zählt 60 Mitglieder); 4) ein Verein der Almosenspenden (גמילת חסדים); 5) ein Talmud-Thora-Verein, der den Zweck hat, das Maaribgebet בומנו zu verrichten. — Andere Institute, jedoch ohne Constitution, sind eine Almosenkasse für verschämte Arme, unter Leitung des Rabbinen, und eine solche für Frauen unter Leitung zweier Damen, sowie endlich ein israelitischer Lesezirkel unter dem Namen יהי אור, unter Leitung des gebildeten Kaufmanns Louis Lehmann.

Berühren wir zum Schlusse noch mit wenigen Worten die sociale Stellung der dortigen Juden. In den unteren Schichten der christlichen Bevölkerung herrscht unverkennbar eine wenig freundliche Stimmung gegen Israeliten; es hegt ein jeder Theil ein gewisses Gefühl der Absonderung, und so ist beispielshalber in Meisenheim der Rabbiner das einzige Mitglied des Casino. In den oberen Schichten ist das entgegengesetzte Verhältniß. Der jetzige Landgraf ist im wahren Sinne des

Wortes ein אוהב ישראל, und so ist auch in den höheren Beamtenkreisen eine humane Gesinnung gegen unsere Glaubensgenossen vorherrschend. — Zu wünschen wäre jedoch, daß der Gewerbsstand unter denselben im größern Maße repräsentirt werde; im Allgemeinen besteht die jüdische Bevölkerung aus Kaufleuten (auch einigen Banquiers) und Productenhändlern. Ein Kürschner, ein Messerschmied und ein Schlossermeister bilden eben die Ausnahmen; hoffen wir aber, daß unsere dortigen Glaubensbrüder unter dem Schutze einer so gerechten und humanen Regierung sich mit der Zeit in allen socialen und industriellen Verhältnissen zum Gemeinwohl des Vaterlandes vervollkommnen werden, auf welchen so lange die Ungunst der Zeiten und der exclusive Geist der Menschen ruhten, und die für sie nichts weniger als ermuthigend, sondern hemmend und beschränkend waren.

## VI.

Wir gelangen jetzt zur Darstellung der politischen, socialen und cultuellen Verhältnisse unserer Glaubensbrüder in einer Gemeinde, die in früheren Zeiten mit ungetheiltem Rechte עיר ואם בישראל „die Hauptstadt und die Mutterstadt in Israel" genannt wurde, mit demselben Rechte, mit welchem sie heute „die stolze Mainstadt" in Prosa und in Versen betitelt wird. Nun denn, was den Stolz betrifft, so hat die Finanzwelt allerdings ihr gut Theil daran: sie weiß bei aller Ungemüthlichkeit in ihren privilegirten Angelegenheiten doch recht gemüthlich einen klingenden, wohltönenden Nimbus um die schönsituirte Mainstadt zu legen —; aber auch wir wollen an dem Stolze participiren, denn allerdings dürfen wir Israeliten auf unsere Glaubensbrüder in Frankfurt am Main stolz sein. — Schreiber dieses wird bei seiner Darstellung nach mischnaischer Rubricirung, jedoch in entgegengesetzter Reihenfolge, zuerst über גמילת חסדים, Humanität, alsdann über עבודה, Cultus, und zuletzt über תורה, Wissenschaft, berichten, und der geehrte Leser wird ihm gerecht werden und wenigstens bei der Mehrzahl jener Grundsäulen eines gedeihlichen Gemeindelebens den beanspruchten Antheil an dem Stolze zugestehen.

Es sei nur vorher noch bemerkt, daß die Gemeinde bei einer Gesammtbevölkerung der Stadt von 60,000 Einwohnern 4000 Juden zählt; außer Frankfurt bewohnen die übrigen zum Staatsgebiet gehörenden Ortschaften keine Juden; in der Stadt selbst befindet sich aber noch eine Anzahl nicht eingebürgerter, auf Permission temporär sich aufhaltender Israeliten, welche nicht in den Gemeinde-Registern eingetragen sind. Diese Anzahl belief sich im Jahre 1844 laut polizeilicher,

dem israelitischen Gemeindevorstand auf Ersuchen zugekommener Mittheilung auf 736 Individuen, welche Zahl jedoch seit diesem Jahre sich wenigstens verdreifacht hat, da seit 1848 die Freizügigkeit gestattet wurde. Es dürften demnach gegenwärtig in Frankfurt a. M. 6 bis 7000 Israeliten wohnen.

Führen wir nun die zahlreichen Wohlthätigkeitsanstalten an. Zuerst die der Gemeinde und alsdann die hervorragendsten Privatanstalten, wobei wir die wesentlichsten Statutsbestimmungen beifügen wollen.

1) Das Hospital der israelitischen Gemeinde. Es wird lediglich aus der Gemeindekasse unterhalten; gegen Erlegung der Verpflegungskosten von 1 Fl. 12 Kr. wöchentlich wird das Dienstpersonal der Gemeindemitglieder, und gegen jene Kostenerlegung von 32 Kr. täglich wird der nicht eingebürgerte, wie überhaupt jeder fremde Israelit aufgenommen.

2) Die israelitische Männer-Kranken-Kasse. Jedes eingebürgerte und zur Gemeinde contribuirende Mitglied kann in Erkrankungsfällen entweder in das Krankenhaus der Anstalt aufgenommen werden, oder auf deren Kosten in eigner Behausung sich verpflegen lassen. In letzterem Falle erhält der Patient (so er es beansprucht) außer der ärztlichen oder chirurgischen Behandlung, den Medicamenten, Wein u. s. w. noch eine wöchentliche Geldunterstützung im Betrage von 6 bis 12 Fl.

3) Israelitische Frauen-Kranken-Kasse. — Die Bestimmungen sind dieselben wie die der vorhergenannten Anstalt; nur sei hier bemerkt, daß die Krankenhäuser beider Anstalten Geschenke der Rothschild'schen Familie sind.

4) Versorgungs-Anstalt der israelitischen Gemeinde. — In dieselbe werden alte, arbeitsunfähige Gemeindemitglieder aufgenommen, und eine nähere Bestimmung läßt unter 10 Gemeindegliedern auch 2 fremde, dem Dienststande angehörende Personen aufnehmen.

5) Verein zur Beförderung der Handwerke unter den israelitischen Glaubensgenossen. — Die Wirksamkeit dieses Vereins erstreckt sich auf 4 Meilen (8 Stunden) im Umkreise.

6) Israelitischer Frauenverein zur Erziehung unbemittelter Waisen weiblichen Geschlechts. — Sowohl solche Waisen aus Frankfurt als auch aus der Umgegend werden auf Kosten dieses Vereins erzogen und gebildet.

7) Verein zur Ausstattung hiesiger israelit. Bürgertöchter. — Jedes beitragende Mitglied erhält eine Nummer und hat den darauf fallenden Gewinnst einer israel. Bürgertochter zuzuweisen.

8) Israelitischer Verein zur Unterstützung armer Wöchnerinnen

in hiesiger Umgegend und zur Uebernahme der Gevatterschaften bei denselben. — Die Wirksamkeit dieses Vereins erstreckt sich auf drei Meilen im Umkreise.

9) Israelitischer Sustentations-Verein für Lehrer und Commis[3]).

10) Verein zur Holzvertheilung an israelitische Arme. — Jeder eingebürgerte Arme erhält $1^1/_2$ Klafter Brennholz für den Winter. Hieran schließt sich

11) Feuerungs-Hülfskasse, aus welcher die nicht eingebürgerten Armen in Frankfurt, sowie die der Umgegend, ein gewisses Quantum Feuerungsmaterial erhalten.

12) Krankenkasse für Permissionisten, d. i. derer im Eingang gedachten in Frankfurt wohnenden, nicht aber der eigentlichen Gemeinde angehörenden Israeliten.

13) Verein zur Speisung armer Handwerkergesellen am Sabbat und Feiertagen.

14) Endlich rechnen wir hierher noch den unter dem Protectorate des Gemeindevorstandes erst vor einigen Jahren errichteten Almosenkasten, welcher die ihm überwiesenen Spenden von Privaten, vom Staate und von der Gemeindekasse zu vertheilen hat.

Alle diese Gemeinde- oder Vereins-Anstalten haben ihre eigenen Statuten, eine selbstständige Verwaltung (deren Personalien größtentheils in dem Hand- und Staatsbuch der Freistadt Frankfurt angegeben sind) und werden durch wöchentliche oder jährliche Beiträge erhalten. — Da nun diese mit Recht so weitberühmte Gemeinde thatsächlich ohne alles und jedes Proletariat ist, und nur neben der finanziellen Aristokratie (sit venia verbo!) einen gesunden, kräftigen Mittelstand hat, so sind diejenigen der obengedachten, für eingebürgerte Arme bestimmten Anstalten wenig oder gar nicht in Anspruch genommen. Die Krankenhäuser stehen oft ganz leer, und der Versorgungsanstalt fehlt es an ... Pfründnern! Es ist daher natürlich, daß die Capitalien der obengedachten Anstalten enorm heranwachsen.

Von den außerordentlich zahlreichen Privatvermächtnissen und Stiftungen, wie für Brautlegate, Holzvertheilungen, Stipendien ꝛc. ꝛc. heben wir blos hervor a) die Karl M. und Alexander von Rothschild'sche Stipendienstiftung für israelit. Knaben; b) die Adelheid

3) Wir kennen nicht die näheren Bestimmungen der Statuten; aber die Frage erlauben wir uns: Warum die Zusammenstellung zweier Stände, die so sehr wesentlich sich von einander unterscheiden? Und könnten nicht die armen, armen und ewigarmen Lehrer wenigstens in der stolzen Mainstadt ein bescheidenes Refugium besitzen?

von Rothschild'sche Stipendienstiftung für israel. Mädchen; c) die B. H. Goldschmidt'sche Stipendienstiftung (mit einem Fond von 50,000 Gulden) und d) die großartigen Stiftungen von A. M. von Rothschild, für welche eine besondere Administration besteht, die jährlich über 30,000 Fl. an Arme zu vertheilen hat. — Es wird dem Leser bekannt sein, daß der am 6. December 1855 in seinem 82. Jahre verstorbene A. M. v. Rothschild die Summe von 1,310,000 Fl. zu öffentlichen milden Stiftungen letztwillig bestimmte, welche Summe die Erben und die anderen Familienglieder des seligen Rothschild noch um nahe an 55,000 Fl. erhöhten*).

*) Dem Verdienste des Verstorbenen seine Krone! Ihm gegenüber sei jedoch ein Mann erwähnt, der sich nicht nur in seiner Vaterstadt durch großartige Stiftungen ein unvergängliches Denkmal gesetzt, sondern der über diesen engen Kreis hinaus ein Allgemeines, die Erhaltung des Judenthums und dessen Wissenschaft, in's Auge faßte und eine Anstalt errichtete, wie sie nicht dem auf arm und reich sich beschränkenden Gedanken, wohl aber dem auf das höhere gerichteten, Glauben und Glaubensbrüder umfassenden Blicke, entspringt.

Der im J. 1847 in Breslau verstorbene Commercienrath J. Fraenckel hat folgende Stiftungen theils errichtet, theils zu deren Errichtung sein hinterlassenes Vermögen bestimmt.

| | |
|---|---|
| a) Ein Krankenhospital im großartigsten Maßstabe; mit allen Erfordernissen auch beigelegenem Garten versehen — | |
| b) ein damit verbundenes Haus, zur Aufnahme von 40 bis 50 Waisen; erste Etage für Knaben, zweite Etage für Mädchen — | |
| mit einem Kostenaufwande von . . . . . | 120,000 Thlr. |
| c) Zur Errichtung eines jüdisch-theologischen Seminars . . | 150,000 „ |
| d) Gedächtnißstiftung für sich und seine Eltern in jährlicher Almosen-Vertheilung . . . . . | 22,000 „ |
| e) Zur immerwährenden Entrichtung seiner Beiträge an jüdische und christliche Stiftungen und Wohlthätigkeitsanstalten . . . . . | 7,500 „ |
| f) Diverse Legate im Betrage von . . . . . | 43,000 „ |
| g) Fundation einer immerwährenden Gedächtnißlampe und Synagoge . . . . . | 3,000 „ |
| h) Zur Unterhaltung eines Bethamidrasch . . . . . | 5,000 „ |
| i) Zur Errichtung einer Alten-Versorgungs-Anstalt, bezeichnet Zufluchtshaus . . . . . | 80,000 „ |
| k) Zur Errichtung eines Darlehn-Instituts zur Vorbeugung der Verarmung . . . . . | 60,000 „ |
| l) Stiftung zur Beförderung der Künste und Handwerke unter den Juden . . . . . | 52,000 „ |
| m) Stiftung ohne Unterschied des Glaubens, zur Beschaffung billiger Wohnungen . . . . . | 25,000 „ |
| n) Zur Errichtung einer Töchterschule . . . . . | 10,000 „ |
| o) Legate an alle milden Stiftungen hier à 150 Thlr. . . | 12,600 „ |
| | 590,100 Thlr. |

Bei diesem großartigen Maßstabe öffentlicher und privater גמילת חסדים muß auch der entfernteste Glaubensbruder mit stolzem und freudigem Gefühl auf jene süddeutsche Mainstadt blicken, und hierin blieb und ist Frankfurt was es war: עיר ואם בישראל.

Wir kommen jetzt zu jener zweiten Grundsäule, עבודה, zur Darstellung des cultuellen und religiösen Lebens in der israelitischen Gemeinde zu Frankfurt am Main.

---

# Wissenschaftliche Aufsätze.

## Ueber das Alter des Hillel'schen Kalenders.

(Vgl. vor. Jahrg.)

Es ist eine merkwürdige, in der Geschichte des Judenthums sich häufig darbietende Erscheinung, daß die auf das religiöse und sociale Leben des Volkes einflußreichsten Begebenheiten so still und geräuschlos sich entwickeln, daß deren Entstehung früher kaum bemerkt und geahnt wird. Vergebens ist oft alle angewandte Mühe und Arbeit des emsigsten Forschers, die Entwickelungsgeschichte, das Werden der vorzüglichsten Institutionen zu ergründen, deren Existenz sich nun einmal nicht läugnen läßt, ohne daß wir uns dabei über den Beginn und Anfang derselben irgendwie Rechenschaft geben können. So ist es hinsichtlich der Synagoga magna, Synedrium, Massora u. dgl., die urplötzlich, gleichsam über Nacht, wie der Kikajon auftauchen — und doch trotz aller kritischen Bedenklichkeiten und Zweifel als Facta in der Geschichte ihr unbestrittenes Recht behaupten. Noch auffallender tritt uns diese Erscheinung bei dem sogenannten Hillel'schen Kalender entgegen, der ebenfalls fix und fertig, wie die geharnischte Minerva aus dem Haupte Jupiters, dasteht und die wohlberechtigte Neugierde des Historikers über das Wann und Wie unbeantwortet läßt.

Wir haben bereits in den beiden frühern Artikeln (Jahrg. 1856, S. 412 ff.) die wenigen Beweise für das allgemein angenommene Alter des jüdischen Kalenders und dessen Einführung durch den Patriarchen Hillel II. (תר"ע לשטרות = 359 d. gewöhnl. Zeitrechn.), welche man aus dem Talmud zu entnehmen glaubte, entkräftet und deren Nichtigkeit dargethan.

Wir wollen nun die andere, besonders in neuerer Zeit von der Kritik vertretene Ansicht, welche, gestützt auf die sonst wenig verbürgte Nachricht bei R. Jizchak Israeli, unsere Zeitrechnung erst nach dem

Abschlusse des Talmuds (ת"תי"א לשטרות = 500 d. g. Z.) entstanden sein läßt, einer sorgfältigen Prüfung unterziehen. Man hat bisher nicht mit Unrecht für die Behauptung der spätern nachtalmudischen Einführung des gegenwärtigen Kalendersystems das völlige, sonst unerklärbare Stillschweigen des Talmuds über eine solche hochwichtige Neuerung geltend gemacht — und darum die bei R. Hai Gaon (gest. 1037) sich zuerst findende Nachricht, daß Hillel II., von dem überhaupt die heimischen Quellen sehr wenig wissen, 359 d. g. Z. unsern Kalender verfaßte, ungemein zweifelhaft und wenig glaubwürdig gefunden. Bei dem bisherigen negativen Verfahren konnte man selbstverständlich zu keinem sichern Resultate gelangen. — Daher ist unsere Absicht, erst die Vorfrage umständlich zu erörtern: stimmen nämlich die kalendarischen Normen des Talmuds mit denen Hillel's überein, oder lassen sich diese mit jenen nicht vereinbaren? Es wird sich dann von selbst herausstellen, daß der Talmud unser Kalendersystem in seiner Vollständigkeit, Abgeschlossenheit und Consequenz nicht gekannt haben konnte. — Freilich wurde in der spätern Talmudperiode, herbeigeführt durch den Drang der Umstände, durch das Sinken der patriarchalischen Würde und der Synedrien, die Zeitrechnung mehr und mehr nach einem festen Modus und nach gewissen unabänderlichen Regeln fixirt, woraus sich die Hauptmomente unseres Kalenders nach und nach entwickelt haben; aber keineswegs lassen sich die talmudischen Kalendernormen mit den Hillel'schen völlig identificiren. — Wir finden noch im Zeitalter des R. Aschi, Meremar, R. Idi u. A. so viele Ausnahmen und Anomalien, die das sogenannte Hillel'sche System durchaus nicht gestattet und zugibt. Ja wir glauben viele bisher wenig beachtete Belege und Zeugnisse gefunden zu haben, die bei kritischer Prüfung es schlagend beweisen, daß die stereotype gleichmäßige Form unserer Zeitrechnung jedenfalls bis circa 500 d. g. Z. noch nicht allgemein und vollständig im Gebrauche sein konnte. Doch ehe wir uns in das Detail unserer Untersuchung einlassen, wollen wir gleich einige allgemeine Einwürfe gegen die gewöhnliche, gänzlich unmotivirte Annahme heranbringen. Ist es nicht befremdend, so wirklich unser Kalender vom Jahre 359 datirt, im Munde des Meremar und R. Schischa ben Idi das Geständniß zu hören, daß sie die Doppelfeiertage in aller Strenge, des Zweifels wegen, und nicht aus bloßer Rücksicht des überkommenen Gebrauches (משום מנהג אבותיהם) feiern müssen! So wird z. B. Sukka 46b über den Gebrauch der Laubhütten und des Ethrogs am 8. Tage des Sukkothfestes, weil es in Babylonien wegen der Ungewißheit der Neumondbestimmungen unsicher war, ob er der 8.

oder der 7. sei, debattirt, und bei dieser Debatte betheiligen sich Abaï und Meremar u. A. Nachdem der Talm. die Controverse des R. Jochanan und Resch Lakisch besprochen, wird nun im Sinne des R. Jochanan die Frage gestellt: אמר אביי ואנן דאית לן תרי יומי היכי עבדינן? שמיני ספק שביעי אסור, תשיעי ספק שמיני מותר. מרימר אמר אפילו שמיני ספק שביעי מותר. בסורא עבדי כמרימר, ר' שישא ברי' דר' אידי עביד כאביי, והלכתא כאביי. אר"י וכו' משמיה דרב, שמיני ספק שביעי, שביעי לסוכה ושמיני לברכה, ר' יוחנן אמר שמיני לזה ולזה. מיתב כולי עלמא לא פליגי דיתבינן, כי פליגי לברוכי וכו'. והלכתא מיתב יתבינן, ברוכי לא מברכינן. Der Ausdruck: שמיני ספק שביעי zeigt unverkennbar, daß hier von einem Schwanken im Datum und nicht von einem Minhag, Usus, die Doppelfeiertage zu halten, die Rede sein kann, da von Abaï (gest. תרמ"ט לשטרות = 338 d. g. Z.) bekannt ist, daß er die Kalenderreform nicht erlebt hat, wo also die Worte nicht anders gedeutet werden können, und ebenso bei Meremar, der sonst ganz einfach hätte sagen müssen: daß jetzt durch die Einführung des Kalenders die Ungewißheit im Datum des Monats aufgehört hat und die Doppelfeiertage nur als Minhag beobachtet werden. — Ein ähnliches Thema behandelt der Tractat Thaanit 4b hinsichtlich des Einschaltens des Gebetes um Regen, Maschiw u. s. w., am Schlußfeste, wo wiederum dieselben Fragen und Zweifel für die Bewohner Babyloniens, zu denen die Sendboten nicht immer rechtzeitig eintreffen konnten, auftauchen. Einige Lehrer sind der Meinung, daß man das fragliche Gebet am 8. Tage einmal einschalte, und es dann bis zum Mussafgebete des 9. Tages wiederum unterlasse, wogegen andere behaupten, sobald man es einmal zu sagen begonnen, wird es schon ohne Unterbrechung fortgesetzt: ואנן דאית לן תרי יומי היכי עבדינן? רב אמר מתחיל במוספים ופוסק במנחה, ערבית ושחרית וכו' רבא אמר כיון שהתחיל שוב אינו פוסק דאמר ר' חנאל מונה עשרים ואחד יום, כדרך שמונה עשרה ימים מרה"ש עד יום כיפורים. והלכתא כיון שהתחיל אינו פוסק. Es ist diese Stelle in mehrfacher Beziehung merkwürdig, da wir daraus ersehen, daß im Allgemeinen, besonders im bürgerlichen Leben, diese Doppelzählung nicht stattgefunden hat, sondern die Monate wurden abwechselnd vollzählig und mangelhaft (חסר ומלא), und die Tage danach bestimmt berechnet. S. Tosifta Erachin c. 1 und weiter unten. Eben deshalb wurde auch der Versöhnungstag, weil man dem Volke ein zweitägiges Fasten nicht aufbürden konnte, ohne Scrupel stets als der 10. Tag des Monats Tischri berechnet, und hauptsächlich darum sandte man im vorhergehenden Monate Ellul die Sendboten, wie Rosch Haschana 18 berichtet wird. Ausnahmsweise haben scrupulöse Gemüther einen dop-

pelten Fasttag, den 10. und 11. Tischri, des Zweifels halber gehalten wie Raba ben Joseph das. 21, und der Vater des R. Samuel ben Jizchak. S. Jeruf. Rosch Haschana 1, 4, woselbst auch erzählt wird, daß die Einwohner von Nimrin (נימורין) einen Doppelfasttag gehalten haben; sie wurden aber darüber von R. Chaßda wegen der Gefahr streng zurechtgewiesen. Vgl. Scheelthot c. 46 u. 109, Tur O. Ch. c. 624 und R. Joseph Karo das. — Noch auffallender aber ist folgende Debatte zwischen Amemar und R. Aschi (st. ת"ע"מג לשטרות = 432), da ersterer am zweiten Tage des Neujahrsfestes die Augen zu schminken erlaubte, und Amemar sucht sich damit zu rechtfertigen, daß Ellul nie vollzählig, d. h. zu 30 Tagen gerechnet wird, und also der 1. Tag eigentlich Neujahr sei. S. Beza 22 b. Sind die Worte im Munde Amemars: Glaubst du etwa, sie haben Ellul als einen vollen Monat genommen u. s. w. nicht befremdend und höchst sonderbar, wenn seit mehr als 70 Jahren ein geordneter Kalender schon allgemein war? — Ebendaselbst 6a wird berichtet, daß Rabina am Neujahr das sogenannte Erub Thabschilin zu bereiten vergessen habe, und darüber sehr verdrießlich war. Da sagte nun R. Aschi zu ihm, warum er nicht heute, am Donnerstag, das Erub Thabschilin mache, denn hat nicht Raba b. Joseph gesagt u. s. w. Hat denn der Talmud keinen Unterschied zwischen den Zeiten des Rabina und des Raba, der einige Jahre vor der angeblichen Einführung Hillel's (nämlich ת"רס"ג לשטרות = 352) gestorben, gekannt? Konnte man noch zu der Periode des Rabina von einem Zweifel im Kalender sprechen? רבינא הוה יתיב קמי דר"אשי א"ל אמאי עציב? א"ל דלא אותיבי ערובי תבשילין, א"ל ולותיב מר האידנא מי לא אמר רבא מניח אדם ערובי תבשילין ומתנה וכו' והא אמר, נהדעי אף ביצה מותרת אמר לי' ר' מרדכי לא סבר להא דנהדעי. Vergl. Maimuni, Jom Tob Ab. 6 § 14, der mit Recht bemerkt, daß die von Raba angeführte Bedingung nur da stattfinden konnte, als noch vom Gerichtshof die Neumondsverkündigungen ausgingen und die von Palästina fern Wohnenden nicht immer zur gehörigen Zeit die geschehene Verkündigung wissen konnten, desgleichen wir von Raba wirklich wissen.

Doch wir wollen unserer Untersuchung nicht vorgreifen, um uns nicht zu sehr vom eigentlichen Ziele zu entfernen. Wir müssen aber hier den freundlichen Leser bitten, uns mit Geduld auf dem etwas steilen und langwierigen Wege zu folgen, da sich erst aus allen den zahlreichen Zeugnissen und Citaten, die sich meist ergänzen und vervollständigen, ein lichtvolles Resumé ergeben kann, und daher die Hauptmomente und Grundregeln der Hillel'schen Zeitrechnung mit den im Talmud vorkommenden Berichten und Erzählungen, Einrichtungen und

Anordnungen schrittweise verglichen und gegeneinander gehalten werden müssen. Wir verweisen hierbei der Kürze halber auf Maimuni, Kidusch Hachodesch c. 7 ff., und den minder kundigen Leser auf die populäre Schrift, Geschichte und System des jüdischen Kalenderwesens von Lewisohn S. 39 ff.

Die vier Dechioth, Festverschiebungen, und der 19jährige Cyclus mit den sieben Schaltjahren (מחזור קטן ללבנה ג"ו"ח א"ד"זט) bilden die Pole, um welche sich das oft genannte Kalendersystem bewegt. Das erste und wichtigste Gesetz der Dechioth besteht darin, jedesmal das Neujahrsfest, so es auf einen Freitag oder Mitwoch zu fallen kommt, zu verschieben, damit nicht der Versöhnungstag und Sabbat unmittelbar aufeinander folgen. Die Ursache, warum man lieber zu einer Festverschiebung sich bequemte und gegen die Gewohnheit Ellul zu einem vollzähligen Monate machte, als Sabbat und Jom Kippur aufeinander folgen zu lassen, ist nach Ulla, der zuerst diese Dechia ausdrücklich erwähnt, wegen des unmöglichen Genusses der Kräuter, Gartenfrüchte, nach dem Fasten, die zwei Tage früher gepflückt, in jenen heißen Ländern ganz welk werden — und nach R. Acha, weil dadurch die Beerdigung der Todten zwei volle Tage gestört sein würde, was im Morgenlande gewiß sehr peinlich und der Gesundheit schädlich ist. — Vielleicht dürfte Ulla ursprünglich gemeint haben, daß man während zwei Tagen keine gekochten Speisen, die in 48 Stunden in einem warmen Klima ganz unbrauchbar werden, genießen könnte; denn ist Freitag Jom Kippur, so darf beim Ausgang des Fasttages nicht gekocht, und ist Sonntag Jom Kippur, so können um so weniger nach 24stündigem Fasten die von Freitag bereiteten Speisen genossen werden. Doch scheint der Talmud Rosch Haschana 20a die Worte buchstäblich genommen zu haben, vgl. das. Endlich muß das auf einen Sonntag fallende Neujahrsfest verschoben werden, weil dann der Hosiannatag am Sabbat zu feiern käme — und es könnte die dabei übliche Ceremonie mit den Weidenzweigen (ערבה) nicht statthaben. — Dies nun ist der Sinn der kalendarischen Formel: לא א"ד"ו ראש השנה. Der zuletzt erwähnte Fall der Festverschiebung wegen des Hosiannatages kommt nur einmal im jerusal. Tractat Sukka 4, 1 vor. ר' סימון מפקד לאילין דמחשבין, יהבון דעתכן דלא תעבדין לא תקיעתה בשבת, ולא ערבתא בשבתא, ואין אדחקתון עבדין תקיעתה ולא תעבדון ערבתא. „R. Simon trug den Gelehrten, die sich mit der Regulirung der Zeitrechnung befassen, auf, es sich angelegen sein zu lassen, daß der Hosiannatag und Neujahr nie mit einem Sabbate zusammentreffen mögen, damit nicht das Posaunenblasen und die Weidenceremonie gestört werde; doch aber

sollen sie auf den Hosiannatag noch mehr Rücksicht nehmen als auf Neujahr". Nach R. Simon wäre also eine neue Formel für Rosch Haschana, nämlich: לא א"ד"ו ראש — und es bleiben danach dafür blos drei Tage übrig! Ich brauche wohl gar nicht zu sagen, daß dieser Auftrag gegen unser Kalendergesetz verstößt, indem dieses das Zusammentreffen des Sabbats mit Neujahr gestattet und gestatten muß; denn das auf einen Sabbat fallende Neujahrsfest kann wegen lo Adu weder rückwärts noch vorwärts verschoben werden! Es bilden demnach die Worte: לא תעבדון לא תקיעתה ולא ערבתא בשבת eine contradictio in adjecto; denn wird Neujahr auf Sonntag verschoben, so muß der Hosiannatag auf einen Sabbat fallen!*) Es bleibt nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß R. Simon die beiden Dechioth לא ד"ו ראש nicht angenommen, wodurch also bisweilen das auf einen Sabbat fallende Neujahr auf Freitag zurückgelegt werden kann; wo aber nicht muß Rosch Haschana gegen den Hosiannatag zurücktreten. Dies ist der Sinn der Worte: ואין אדחקתון עבדון תקיעתה, ולא ערבתא. — Diesem nun widerspricht folgende Stelle, babyl. Sukka 43b, ganz und gar. Daselbst wird über den Lehrsatz der Mischna discutirt: Wenn das Weidenfest auf einen Sabbat fällt, so findet im Tempel die Weidenceremonie dennoch Statt, warum man nicht gegenwärtig diesen Gebrauch am Sabbat beobachtet. אי הכי האידנא נמי לידחו? אנן לא ידעינן בקיבועא דירחי. אינהו דידעי בקיבועא דירחי לידחו? כי אתא בר הדיא אמר לא איקלע! כי אתא רבין וכל נחותי אמרי איקלע ולא דחו! Also zu den Zeiten des R. Abin, der am spätesten in Babylonien eingewandert, wurde diese Dechia, Neujahr nicht auf einen Sonntag fallen zu lassen, nicht allein gar nicht beachtet, sondern derselbe bezeugt mit seinen zahlreichen Gefährten, daß Rosch Haschana wirklich am Sonntag gefeiert wurde. Das Jahr der Auswanderung des R. Abin läßt sich nicht genau bestimmen; nach Rapoport 352 d. g. Z., dagegen Grätz, Geschichte IV 551 mit nicht ganz haltbaren Gründen (besonders S. 414 ist das Citat aus Jebamoth 64b nicht genau), da in der aus Sukka citirten Stelle R. Abin nach Bar Hedja, dem Zeitgenossen des Raba b. Josef ausgewandert ist[1]). Vgl. Tosafot und Ritba zur St., die wohl die Differenz zwischen den beiden Talmuden zugeben, aber die übrigen Schwierigkeiten, so z. B. hätte R. Abin von dem Auftrage

*) Diese Stelle ist bei tieferm Eingehen ganz anders aufzufassen.
D. Red.

1) Es existirten mehrere Gelehrte dieses Namens, die fast gleichzeitig lebten, und der Beweis aus Jebamot 45a ist nicht stichhaltig.

des R. Simon etwas wiſſen ſollen, nicht löſen. — Hiermit ſind alſo die verſchiedenen Meinungen über das Alter der Feſtverſchiebungen widerlegt. Sadias Gaon und R. Chananel wollen die Dechioth als eine dem Moſes überlieferte ſinaitiſche Anordnung angeſehen haben, denen aber Maimuni mit Heftigkeit entgegentritt; Toſafot hingegen glaubt wenigſtens gegen Raſchi annehmen zu müſſen, daß man auf die Dechioth in früherer Zeit auch Rückſicht genommen habe. Vgl. Raſchi Peßachim 58b anf. בשני und Toſafot daſ. Merkwürdig iſt, daß ſich Raſchi Synhedrin 13a ſelbſt widerſpricht und von R. Tam mit Recht bekämpft wird. ור' יוסי סבר וכו'. ואו"רת דאשכחנא כמה תנאי דלא חיישינן לא"ד"ו וכו'. Es herrſcht alſo eine ungemeine Verwirrung auf dieſem Gebiete, und ſelbſt die Koryphäen verwickelten ſich in zahlloſe Widerſprüche, wie dies ſchon Maimuni von Sadias Gaon ſagt. S. deſſen Miſchnacommentar R. Haſchana 2, 6, worauf wir noch öfter verweiſen werden.

(Schluß folgt.)

---

## Der Commentar des R. Joſeph Kara zu Job.

(Fortſetzung.)

כ"ה

(א) ויען בלדד

(ב) המשל ופחד עימו עשה שלום במרומיו פת' מושל זה אינו מידותיו כמו שלמטה מושל שלמטה כשהוא קורא שלום הוא נפסד וכשהוא מפקר צבא מלחמה הוא משתכר, אבל הקבה אעפ שהמשל ופחד עימו עשה שלום במרומיו במקום שהוא מגביה לשבת במרום עשה שלום למטה בארץ ומאחר שהוא חפץ לעשות שלום בפמילייא שלמטה איך תאמר שלא כדין דן אותך והו פשוטו ומדרשו ידוע. (ג) היש מספר לגדודיו ועל מי לא יקום אורהו, לא מידתו כמידת בשר ודם מלך בשר ודם אם רב מאוד מחנהו ועצום עשה דברו אי איפשר לו ליתן לב על כל אחד ואחד להשגיח עליו ולהפסיק צרכיו, אבל הקבה אעפ שאין מספר לגדודיו הן דעתך על מי לא יקום אורהו, שמא ראית מימיך אדם צועק ואומר לא האיר לי חמה היום, לא זרחה עלי שמש היום, מעתה מאחר שאתה רואה שהקבה משגיח על בריותיו להאיר לכל אחד ואחד למה שחפצו להטיב את בריותיו ועל כולם הוא פורס את רחמיו ואין אחד מהם נסתר ממנו שלא יהיה רחמיו של הקבה פרושים עליו, אם כן מה דבר גורם שייסורין משתלחים לעולם דבר זה גורם שאין אדם שלא יחטא כמו שמפר' והולך. (ד, ה, ו) ומה יצדק אנוש עם אל, ומה יזכה ילוד אשה, הן עד ירח לא יאהיל, פת' הן עד כאן העתיד הירח לבוא שלא יאהיל דכת' וחפרה הלבנה וכוכבים לא זכו בעיניו לעתיד, אף כי אנוש רימה ובן אדם תוליעה ומה יצדק עם אל ויזכה.

כ"ו

(א) ויען איוב

(ב, ג) מה עזרת ללא כח הושעת זרוע ללא עז, מה יעצת ללא חכמה ותושייה לרוב הודעתי (הודעת צ"ל) מלעיג עליו על שקיצר מענידו ואמר לו הרבית תושייה לבני אדם במענה פיך. (ד) את מי הגדת מילין כמו את מי תמצא שאין עמו מילין כמו אלה שהודעת ונשמת מי יצאה ממך, כוסגרנרא אלנידא אשט איישודאטדי בל"ע וכל זה להלעיג עליו וכאילו משיבו בנשימה אחת אדם יכול להרבות כל מענה פיך. (ה) הרפאים יחוללו מתחת מים ושוכניהם, פת' עד שאתה מחשב ותמיה על פליאה זו שתחת כל השמים אורהו תמיה על פליאה זו שאף הרפאים הם המתים שהארץ מכסה עליהם, יחוללו, פת' יהגו מפניו שאף שהבריות מתים הם באים ליתן דין וחשבון יחוללו כמו חיל כיולידה, ואף העולם שנתון תחת מים ושוכניהם, אילו הבריות השוכנים תחת הארץ אף הם ירעדו מפניו. (ו) וערום שאול נגדו, וכאילו אין כסות לאבדון הוא גלוי לפניו, אבדון הוא דבר הנתון בשאול שהארץ מכסה עליו לפיכך הוא אבוד מן הבריות כעיניין שנ' ותכס עליהם הארץ ויאבדו מתוך הקהל, ואעפ"ש שהוא אבוד ומכוסה מן הבריות ערום הוא כנגדו, ובן הבריות השוכנים מתחת המים, כשם שיש בריות על הארץ כך יש בריות למטה מן הארץ וכולם יראים מפניו. (ז) נוטה צפון על תהו פת' בלי מחיצה, ומצאתי בספר ר' שבתי שמפרש בו ברייתא דשמואל הרקיע הזה עשוי כקובה דומה לאהל פרוסה על הארץ שנ' וימתחם כאהל לשבת, קצותיו למטה עד הארץ ותוכו למעלה, ככיפת המרחץ, וכל הארץ תחתיו וים אוקיינוס סביב סביב, יש ארץ תהו ובוהו, ככת' בספר ישעיה הלא ידעתה אם לא שמעת אלהי עולם י"י בורא קצות הארץ, והיא הארץ איתיה הנושבת ובאותה הארץ דבוקים קצות הרקיע סביב ככת' בספר חכמי הגוים בו דבוק הרקיע לארץ ההיא מכל צד,

ובספרי חכמי ישראל זקל

כתוב שהרקיע בצד צפון אינן דבוקים קצותיו עם הארץ ואינו מסוכך מפינת צפון מרובעת כאכסדרא ככת' בספר איוב נוטה צפון על תהו תולה ארץ על בלימה, ומדרום סחומה פינתו כחדר עגולה בכבשן ככת' בספר איוב עושה עש כסיל וכימה וחדרי תימן, ומזרח ומערב מיוסד הרקיע כבניין על הארץ ככת' בדברי עמום הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה. תולה ארץ על בלימה, פת' תולה ארץ על אין זבולים בלימה פת' אין. (ח) צורר מים בעביו ולא נבקע ענן תחתם, כאילו אומ' יש דבר שתאמר ראה זה סתום הוא ומחיצה מעולה היא הם העבים שהקבה צורר מים בעביו ולא נבקע ענן תחתם, ואתה כבור שהעבים עשויים ככלים שלמים שאינן מנוקבים אשר לא יכילו המים, ואינו כן שמטה שאתה רואה שמטטירים אותם לעולם לאחר כן אתה למד שמנוקבים הם ככברה אעפ"כ עד שלא יצום הקבה להמטירם על פני חבל ארצה עומדים צרורים שלא נקבע ענן תחתם, למדתה שכל מעשה בראשי' חלויים הם בלא מחיצה ובלא יתד ובלא סחימה וכולם עומדים במאמרו. (ט) מאחז פני כסא שעשה מחיצה

כבוד לפני כסאו, כמו ויאחזו את הבית בעצי ארזים, מאחז ארפורפריט בל"ע פרשז עליו עננו, פחר' פורס עליו עננו שפורש עננים לפניו סביבות סוכחו, וכעיניין הזה היה מאחז פני הכסא סביבותיו בעננים, וכן דוד הוא אומ' ישת חושך סתרו סביבותיו סוכתו חשרת מים עבי שחקים, עליו פת' לפניו, וכן שרפים עומדים ממעל לו, לפניו מרחוק לו, וכן הוא עומד עליהם שפת' לפניהם אף כאן פרשז עליו עננו, פתרו' פירש עננו עליו לפניו ברחוק היממו עליו, אינשוש בל"ע. (י) חוק חג על פני מים, פת' חוקים כבעל (?) על פני מים, הוא החול דכת' אשר שמתי חול גבול לים, עד תכלית אור עם חושך, פת' חוק זה חוק עולם הוא שלא יעבור עד עולם שיכלו אור עם חושך, חג קומפשיד בל"ע כמו ובמחוגה יחארהו. (י"א י"ב) עמודי שמים ירופפו, לשון רפיון, ועל הסדר סידר את דבריו, בתחילת העיניין הוא או' שכל פמילייא שלמטה נבהלים ונחפזים מפניו דכת' הרפאים יחוללו מתחת מים ושוכניהם ערום שאול נגדו וכל העיניין, ולא תאמר פמילייא שלמטה בלבד מפחדים מפניו אלא אף עמודי שמים הם צבא השמים שקיימים לעולם וחזקים כעמודים, אף הם נרפים וחרדים מגערתו ויתמהו לש' חרדה הוא כמו ראו בגוים והביטו והתמהמהו תמהו, שפת' לבשו חדדה, וכן ויתמהו האנשים איש אל רעהו, שפתר' ויחרדו האנשים וכל חרדת אדם תימה הוא תרע שכן הוא אומ' ויחרד יצחק חרדה, ומתר' ותמה יצחק תימה, ואף משפירש (מי שפירש צ"ל) עמודי שמים עמודים ממש אף הוא לא יצא מפשר דבר ומלמוד הכת' שכל סידרי בראשית התחחונים והעליונים יגורו ממנו ונבהלים מפניו, וכן הים דכת' בכוחו רגע הים, בכח גבורתו משבר את הים כאשר עשה בים סוף שנבקע לפני בניו, רגע כמו עורי רגע ומקרא זה כאילו או' בכוחו ובתבונתו מחץ רהב פת' מחץ כח הים, רהב לשון כח ומשל כמו שכח' ירהבו הנער בזקן. (י"ג) ברוחו שמים שפרה ברברו שמים נעשו אהל כעיניין שנא' בדבר י"י שמים נעשו, שפרה שם דבר של אהל, דוגמת שנאה, קנאה, והוא לשון נטה את שפרירו ולא יתכן לפרש שפרה אהל בלשון פעל שאם כן מדוע לא כתוב שיפר או שפר, וראיתי בבראש' רבא אגדה הנשמעת לאוזן, אמר ר' חנינה כשאמ' הקבה יהי רקיע בתוך המים יצתה אש מלמעלה וליחכה את פני הרקיע, ר' יוחנן כשהיה מגיע לפסוק הזה ברוחו שמים שפרה היה אומ' יפה לימדני ר' חנינא שיצתה האש מלמעלה וליחכה את פני הרקיע. חללה ידו יצרה ידו, כמו ותחולל ארץ, ולפני גבעות חוללתי, נחש בריח הוא מול חנין הנקר' בלש' חכמ' מול דלי לפי שתלויים בו שנים עשר מולות ששה מצידו האחד וששה מצידו השני, פעמים סבריח את הרקיע מן הקצה אל הקצה, ולבך נקרא נחש בריח ופעם מחעקם ומכנים זנבו לתוך פיו כנחש עקלתון ששה מולות הפנימיים התלויים פנים לו הם הם המשמשים המנהיגים את העולם באותו זמן ובכלותם לשמש ישוב ויתקעם אף בצד שיני כדי להכניס מולות החיצונים לפנים ששימשו עד עכשיו לחוץ ובשעה שמתפשט והולך או מבריח את הרקיע מקצה אל קצה. (י"ד) הן אלה קצות דרכיו הן כל הדברים האלה מקצת דרכיו של הקבה ומה שמץ דבר נשמע בו פת' ואעפ שהדברים הללו נטויים

על התהו והתלויים על בלי מה, ומה שמץ דלם (?) נשמע בהם, בנהג שבעולם אם בא אדם לנטות יריעה או כותל אי איפשר לנטותם בלא יתידות ובלא עמודים שלא יפלו והקבה נטה ארבעה רוחות השמים על תוהו ותלה עולם על בני מה, שמא ראית מימיך אדם צותק ואומר נתמוטטה הארץ מחתחתי לפי שחלוייה על בלי מה, או נתמוטטו השמים לפי שאין להם יתידות מתחתם שיסמכו אותם ואילו עשה הקבה סמוכות לשמים ולארץ היו עומדים לעולם, לא הצורך אדם כן לומר שאעפ שכל מעשי בראשית נטויים על תוהו והלויים על בלי מה שייסד ארץ על מכונה בל תימוט לעולם ועד, ולפי שהוכיר למעלה דברים התמוהים על הרוחות נטויים על תוהו והארץ תלוייה על בלי מה, ואין העולם מתמוטט, הוסיף עוד להזכיר אף הרעם שנשמע בשעת ירידת גשמים שאין בריה יכולה לעמוד על סדרו של רעם ומה טיבו ומהיכן הוא יצא דכתי ורעם גבורותיו מי יתבונן, שאף על זה הבריות משתוממים לומר מה הוא ואף אליהוא תמיה על דבר זה דכתי ירעם אל בקולו נפלאות עשה גדולות ולא נדע, וראיתי בספר המזלות שפירש ר' שבתי וייצ"ל אם תרצה לומר איך מתגלגלים שני המאורות והכוכבים וי"ב המזלות בו ילמד שכשברא הקבה שני המאורות חמה ולבנה והכוכבים וי"ב המזלות ברא תלי להיות מנור המאורות ומנור להכוכבים ולי"ב מזלות כמנור אורגים ונטהו ברקיע הזה מקצה אל קצה כבריח נחש עקלתון ועשה לו ראש וזנב דכתי בספר איוב בכוחו שמים שפרח חוללה ידו נחש בריח, נחש בריח זה התלי ויש לו ראש וזנב שנ' בישעיה ויכרת מישר' ראש וזנב כיפה ואגמון, בא זה הפסוק ללמדך שמתוך גלותם של ישראל אברה מהם חכמת המזלות ראש התלי וזנבו וחכמת המזלות שבכיפת הרקיע נתת העגלת, היא עש שהיא עגלה וכפופה כאגמון, וגם חכמי הגוים הם חכמי בבל והחי חכמי ישמעלים אומ' כי יש לתלי ראש וזנב וקורין שמו תנין ואומר שהוא מכוסה בעוביו של רקיע כתנין בתוך הטים ואינו נראה לעין, וכח גדול וחזק יש לו מאד יותר מכל הכוכבים והמזלות כי כמלך הוא על כולם.

(כ"ו)

(א) ויוסף איוב שאת משלו

(ב, ג, ד, ה, ו) חי אל הסיר משפטי, כאשר השיב לבלדד על דבריו ושחק וכאשר ראה שנשתתקו ונסתתמו דבריהם הוסיף עוד לשאת משלו ולהאריך על דבריו, מדרש אגדה דורש, חי אל הסיר משפטי שבועה היא באמת כ"י הסיר משפטי, ומיכן דרש ר' שמעון בן פטורי מיכן שמאהבה עבד איוב את המקום אין אדם נודר בחיי המלך אלא אם כן אוהב את המלך ופשוטו של מקרא אעפ שחי אל הסיר משפטי ושדי המר נפשי, כל עוד נשמתי בי ורוח אלוה באפי, אם תדברנה שפתי עוולה ולשוני אם יהגה רמייה, חלילה לי אם אצדיק אחכם אם אודה לדבריכם לומר כדבריכם ק הוא, אמנם אנכי חטאתי ולא יחרף לבני מימי, רבנא שלמה זצ"ל פירש, לא יחרף לבבי אותי מכל דרך שניהגתי בימי, לא יתכן לומר כן שאם ק היה לו לינקד לא יַחֲרֵף במשקל חוק, תעתה אשר ינוקד אשר יחרף משמעות

התיבה תלוייה בלב לומר לא קיבל לו חרפה מימיי על מעשיי אשר עשיתי כי כולם עשיתי בצדקה וכן כל תיבות דוגמותיה נשמעות הן בגוף מעש העושה כמו יִגְדַּל יִשְׁמַן יִבְעַט יִשְׁמַע יִקְדַּשׁ יִצְדַּק. (ז) יהי כרשע אוייבי, כל איש שהוא לי לאויב להחזיקני בחזקת רשע יהי נידון בדיני הרשעים, ומתקוממי כעול, כפל לשון. (ח) כי מה תקות חנף נותן טעם לדבריו, ומוסב על בצדקתי החזקתי לומר מדוע ארשע ולמה אתן רפיון וצדקתי, כי מה תקות חנף באחרית כאשר הוא בוצע בצע, כי ישל אלוה נפשו, ישל לש׳ השלכה כמו ישל זיתך, שמשמע יפול מעצמו, אבל יש להינקד בפתח קטן משמע לשון מפעיל שאחר משליך נפשו כמו ויפן זנב אל זנב, ויגל את יש׳ אשורה, ויזן את יהודה, וירב בבת יהודה, ומשמועתן לשון מפעיל כמו וַיִּפְנֵה וַיַּגְלֵה וַיַּזְנֵה וַיַּרְבֵּה, ואילו היה נקוד יוד של ישל בחירק אז יהא נשמע כמשמעותו בלשון יפעל, כמו ויבן שם מזבח, ויפן וירד משה, ויגל יהודה מעל אדמתו, ותלך ותזן גם הוא (צ״ל היא) וירב העם ויעצמו, ונשמע לשונם, ויבנה ויפנה ויגלה ותזנה וירבה. (י) יקרא אל אלוה בכל צרתו ויענהו בתימה. (י״א) אורה אתכם ביד אלוהיי טובה עלי לחלוק לי בינה, אשר עם שדי לא אכחד מעשים אשר עם שדי לא אכחד מהם. (י״ב, י״ג, י״ד) הן אתם כולכם חזיתם מעשיי הטובים, ולמה זה הבל תהבלו להחזיק אותי רשע, וכי איני יודע עונשו של רשע מהו והלא יודע אני שזה חלק אדם רשע עם אל ונחלת עריצים משדי יקחו, אם ירבו בניו למו חרב ולמה זה ארשע ואיענש עונש זה. (ט״ו) ואלמנותיו לא תבכינה, כשם שאמ׳ ירמיה לא יבכו לו ולא יספדו בזמן שמת אחד מהם וכולם נשארים אז יבכו למת וינודו לו, אבל כשכולם מתים על מי תבכינה. (י״ז, י״ח) וכסף נקי יחלוק, כעש ביתו, כבית עכביש יהיה לביתו אשר לא יתקיים כסוכת נוצרי תאינה וגפן שאינה עומדת כי אם לפי שעה עד שעת לקיטה. (י״ט, כ, כ״א) עשיר ישכב בלילה ולא יאסף כי יהרג על משכבו בלילות, ולבוקר שהיה ראוי לפקוח עיניו ואינינו כי השיגהו בלהות הרבה כמים, לילה גנבתו סופה פת׳ כדבר שכיסתו סופה בעוד לילה ולמחר ואינינו וכדבר שישאהו קדים וילך ויסערהו ממקומו. (כ״ב) וישלך עליו ולא יחמול, הקֹבֹה השליך עליו חמתו בלי חמלה, מידו ברוח יברח פת׳ ממנו שעמל בו ברוח יברח מידו.

(Fortsetzung folgt.)

---

# Recensionen und Anzeigen.

ספר אוצר החכמה בלשון עברית כולל יסודי כל הידיעות, מחלקת הפילוסופית, בה ידובר מההגיון, ממה שאחר הטבע, מידיעת הנפש, מהמדות, מהנאה והמגונה, ממשפט הטבעי ומפילוסופית הדת, חברה דאָקטאָר י. באראש (Dr. Julius Barasch). Auch mit dem lateinischen Titel: Liber thesaurus scientiarum. Wien 1856. 8°. XVII und 242 S.

Die Darſtellung jeder Wiſſenſchaft, wenn dieſe vom Leſer erfaßt werden und zu deſſen innerſtem Bewußtſein bringen ſoll, muß von einer lebenskräftigen Sprache unterſtützt und getragen ſein. Dem Darſtellenden muß die unerſchöpfliche Fülle der Rede zu Gebote ſtehen; er darf nicht mit dem Ausdrucke ringen und ſeinen Behauptungen die Feſſeln einer alten, abgeſchloſſenen Sprache anlegen, wenn er nicht Gefahr laufen will, unklar, ja oft unverſtändlich zu werden und überhaupt aus ſprachlichen Rückſichten manchen Gedanken aufopfern zu müſſen. Beſonders in unſeren Tagen, wo der Wiſſenskreis ſich ſo ſehr geweitet, wo ſelbſt friſch pulſirende, in ſteter Fortentwickelung begriffene Sprachen mit ihrem Vorrathe für die Bezeichnung der neugewonnenen Begriffe nicht ausreichen und man in fremde Gebiete hinüberzugreifen genöthigt war, erſcheint der Verſuch, eine beſtimmte Disciplin vom modernen Standpunkte und für moderne Leſer in einer abgeſtorbenen Sprache zu bearbeiten, als reine Spielerei, zumal wenn dieſe, wie in dem oben angezeigten Werke, philoſophiſcher Natur iſt und ſich fortwährend in Abſtractionen bewegt. Wir müſſen auch daher dieſes Werk des ſonſt ſo vortheilhaft bekannten Verf., in welchem ein ſolcher Verſuch gemacht wird, ſo viel verheißend es auch auftritt, als ein ſeiner ganzen Anlage nach verfehltes betrachten. Wir können zwar nicht läugnen, daß der Verf. viel Fleiß und Gelehrſamkeit aufgeboten hat, aber wir ſind begierig zu wiſſen, für welche Leſer er dieſe Encyclopädie der Philoſophie geſchrieben hat? Wahrſcheinlich doch nicht für deutſche Juden, ſondern für ſeine der deutſchen Sprache unkundigen Mitbürger, oder etwa, wie der Verf. in der Vorrede angibt, für die arabiſchen, tuneſiſchen und marokkaniſchen Juden! Und da ſcheint es uns in der That ein kühnes Unternehmen, die Reſultate der neueren, oder was gleichbedeutend iſt, der deutſchen Philoſophie, deren eigenthümliche Dialektik ſich ſelbſt die geſchmeidigen Franzoſen noch nicht mundgerecht machen konnten, in hebräiſcher Sprache wiederzugeben. Sollte auch das Buch diejenige Klaſſe von Leſern finden, auf welche der Verfaſſer zählt, — was wir übrigens bezweifeln —, ſo iſt es kaum denkbar, daß der Inhalt in der Form, in welcher er hier gegeben wird, ihnen je zum Verſtändniſſe kommen werde. Es erwächſt aus einer ſolchen Arbeit nichts Anderes, als daß die reine hebräiſche Sprache ſich neue Verrenkungen gefallen laſſen muß, — um in ein ſcholaſtiſches, germaniſirtes Hebräiſch umgeſchaffen zu werden, und ſelbſt dieſe nicht zu billigende Methode reicht bei weitem nicht aus, um Wiſſenſchaften, die ganz das Product der letzten Zeit ſind, z. B. die Aeſthetik, gehörig darzuſtellen (wie dies ja der Verf. ſelbſt S. 184 zugeſtehen muß).

Wir wollen jedoch jetzt an das Werk ſelbſt näher hinantreten und uns überzeugen, wie ſich der Verf. ſeiner Aufgabe entledigt hat. Vor Allem bemerken wir den Mangel eines beſtimmten, einheitlichen philoſophiſchen Syſtems; ferner iſt manches Ueberflüſſige aufgenommen, was füglich hätte wegbleiben können, ſo die Erklärungen aus der Anatomie und Phyſiologie, z. B. die Beſchreibung des Auges in der Pſychologie, die umſtändliche Erklärung der ſcholaſtiſchen Formeln: Barbara, celarent in der Logik u. a.

An der Sprache, die der Verfaſſer oft mit Gewandtheit handzuhaben verſteht, hätten wir auch Vieles auszuſetzen. Bald läßt der Verf. die termini technici unüberſetzt, wie כמות אינטענזיפום ועקסטענזיפום, משפטים קאנטראדיקטאריים, מושגים ריסיונקטים, und bald gebraucht er ein und daſſelbe Wort für verſchiedene Begriffe, ſo S. 21: חנחה גרולה וקטנה = propositio major et minor, dann S. 40 חנחה für Prämiſſe und endlich S. 79 für Hypotheſe. Einzelne Ausdrücke tragen zu ſehr das Gepräge einer ſlaviſchen Ueberſetzung (wir wollen blos einige anführen: איכות בלתי אפשרית הבקיעה = Undurchdringlichkeit (S. 94); כבוי זכות für Erlöſchung des Rechtes (S. 198); ארץ חבת = Tochterſtaat, Colonie (S. 215) und בעל פה für mündig, majorenn (S. 219)), wie überhaupt viele größere Partieen des Buches den fremden Urſprung verrathen. Ueberhaupt hätte der Verf. viel ſorgfältiger in den Ausdrücken und Definitionen ſein müſſen. מדברים in der Bedeutung „griechiſche Dialektiker" kann ſehr leicht, namentlich von jüdiſchen Leſern, mit den arabiſchen Mutakallimun, für welche dieſer Ausdruck bei den älteren jüdiſchen Religionsphiloſophen entſprechend angewandt wurde, verwechſelt werden. Wir machen noch auf die Definition des Idealismus und Materialismus (S. 54), auf die Identificirung der Schelling'ſchen Weltſeele mit dem שכל הפועל und ארם קרמון aufmerkſam und wiſſen nicht, warum der Verf. Spinoza's Ethik gerade unter den die Ethik behandelnden Werken und nicht in der Literatur der Metaphyſik angeführt hat.

Trotz allen den von uns hervorgehobenen Punkten wollen wir jedoch keineswegs die gute Abſicht und die philoſophiſche Beleſenheit des Verf. in Abrede ſtellen und möchten uns ſehr freuen, wenn derſelbe ſeine Thätigkeit auf erſprießlicheren Gebieten entfaltete.

Zum Schluſſe wird folgende Notiz im Intereſſe der Wiſſenſchaft hoffentlich nicht unwillkommen ſein.

Dem Werke geht ein Vorwort des Herrn Rabbiners Rapoport voran, in welchem mit vieler Gelehrſamkeit nachgewieſen wird, daß ſeit den erſten Anfängen der jüdiſchen Literatur ſtets die verſchiedenartigſten

Disciplinen in hebräischer Sprache bearbeitet wurden. Unter anderen wissenschaftlichen Andeutungen werden auch einige Bemerkungen über den räthselhaften, bei mehreren jüdischen Schriftstellern, wie R. Elieser b. Nathan (ר"בן, blühte um 1140), R. D. Kimchi zu Hosea 14, 7 und im שער הגמול des Nachmanides citirten אסף היהודי mitgetheilt*). Etwas ungenau nennt Rapoport den Elieser ben Nathan als den Schriftsteller, bei dem Asaph zum ersten Mal citirt wird, da schon Raschi (zum Buche der Richter) denselben kennt. Rapoport, der seinen Gegenstand mit großer Ausführlichkeit bespricht, stellt verschiedene Conjecturen über diesen Namen auf; so läßt er unseren Verf. in Griechenland leben und Aesop heißen, wie er sich überhaupt Aesop aus dem hebräischen אסף = Sammler, Verfasser entstanden denkt; dann betrachtet er אסף als Abbreviatur von Aesculap und als allgemeine Bezeichnung eines bewährten Arztes, und hält ihn endlich identisch entweder mit Isaak Israëli oder mit Sabbatai Donolo.

Was diese Conjecturen für und gegen sich haben, darauf wollen wir hier nicht eingehen; wir möchten nur hervorheben, was bisher unberücksichtigt geblieben, daß Asaph auch bei einem Zeitgenossen des Nachmanides, bei dem mit jüdischen Quellen sicherlich wohl vertrauten Chronisten Bar-Hebraeus (Abul-Pharagius, Sohn eines getauften Juden Arun) einige Mal als Gewährsmann für geschichtliche oder mythenhafte Erzählungen genannt wird. Die Gleichzeitigkeit des Nachmanides und B. Hebr. läßt vermuthen, daß sie aus einer und derselben Quelle geschöpft haben. Ueberdies sind die bei Bar-Hebraeus von Asaph mitgetheilten Stücke ihrem Charakter und Inhalte nach von der bei Nachmanides angezogenen Stelle nicht verschieden, so daß sich annehmen läßt, Asaph habe ein mit Sagen untermischtes historisches Werk geschrieben, welches uns nicht erhalten ist.

Die Stellen bei Bar-Hebräus sind folgende:

Ueber Nimrod (Chronicon syriaeum p. 9): ובשנת שבעין דארעו שרי בנין מגדלא בארעא דסנער ותמרוד בר קוש מתרסא הוא בצידיה לבניא ובתר ארבעין שנין דאשתמלי שדר אלהא רוחא ואתדגם מגדלא ובלה סיח נמרוד הו דהו בתר טופנא אסליך בבביל וכליל מלכותה וכידא הות איך דאכתב אסף.

Ueber Ijob (ib. p. 10): וארוד כנעניא אמר דבשנת כ"ה דנחור הוא אגונא דאיוב ודיקא ..... אסף דין בתר שתין שנין אמר דהוא אגונא.

*) Vergl. auch Zunz in Geiger's Zeitschr. für jüd. Theologie 4. Jahrg. S. 199. Steinschneider Jüdische Literatur in Ersch und Gruber Encyclopädie Sect. II. Bd. 27. S. 444.

Ib. p. 11, daß zu den Zeiten des Therach die Egypter Aſtronomie gelehrt und ein goldenes Standbild des Götzen Kinos gebaut hätten: ואסף אמר דביומי חרח ילפו מצריא כלדיותא ועברו צלמא דדהבא לקינום פתכרא. π.

# Notizen.

Dem nun wieder verſammelten Unterhauſe wurde von Lord Palmerſton eine Bill, einige Abänderungen des Parlamentseides betreffend, übergeben. Dieſe Bill hat wie bekannt zum alleinigen Ziele, die durch die bisherige Eidesformel involvirte Ausſchließung der Juden vom Parlament aufzuheben, und iſt, wie nicht zu bezweifeln war, im Unterhauſe mit großer Majorität durchgegangen. Die Inglis, Plumptre, Theſiger u. A. haben ſich überlebt, ſind auch zum Theile aus dem Reiche der Lebenden geſchieden; und der mit pöbelhafter Wuth in der vorjährigen Unterhausſitzung über die Juden herfallende R. Peel wurde ob ſeiner kneipiſch-unverſchämten Redeweiſe ſo derb von dem Fürſten de Ligne gezüchtigt und als „Gaſſenjunge" vor den Augen Europa's gebrandmarkt, daß wir ihn getroſt ſeinem Schickſale überlaſſen können. — Nicht unintereſſant dürfte in dieſem Momente die Wiederaufnahme der dieſe Frage betreffenden Rede eines der größten Staatsmänner Englands ſein, der nach ſeinen religiöſen Anſchauungen zu den Frommen, hinſichtlich ſeiner politiſchen Wirkſamkeit zu den redlichſten, das Wohl des Vaterlandes mit Hintenanſetzung aller Parteizwecke fördernden Staatslenkern zählt: wir meinen den im Jahre 1850 verſtorbenen Sir Robert Peel, deſſen Biographie Guizot mit der ihm eigenen meiſterhaften Darſtellung in der Revue des deux Monds geliefert hat. Peel, früher mit Wellington an der Spitze eines ſtreng conſervativen Miniſteriums, war durch innere Ueberzeugung zu liberaleren Anſichten gelangt und hatte ſich bei den wichtigſten Fragen von ſeiner Partei losgeſagt. „Einige Monate hierauf, erzählt Guizot, erhob ſich eine andere Frage, welche die liberale Anſicht Peel's in Religionsſachen auf eine neue Probe ſtellte. Den 11. December 1847 trug Lord John Ruſſel, als die City Baron Rothſchild zum Unterhausmitglied gewählt hatte, darauf an, die politiſche Unfähigkeit der Juden zum Eintritte in's Parlament aufzuheben. Sir Robert unterſtützte laut dieſe Motion. „Ich hatte früher immer ſchweigend über dieſe Frage abgeſtimmt ... Ich muß heute die Beweggründe angeben, die mich zu einer von meinen früheren Eindrücken weit verſchiedenen Abſtimmung veranlaſſen und mich in einen bedauer-

lichen Zwieſpalt mit Männern bringen, deren Auffaſſung und Anſichten ich unveränderlich getheilt habe, und mit denen in ſo ſchmerzlicher Meinungsverſchiedenheit in einer ſo wichtigen Frage je geſtanden zu haben, ich mich nicht erinnere. Vor Allem lege ich meinerſeits Proteſt gegen den Gedanken ein, die Religion ſei für uns als Geſetzgeber eine gleichgültige Frage. Ich bin tief überzeugt, es ſei unſere höchſte Pflicht die Religion und ihren Einfluß auf die menſchliche Seele zu unterſtützen; ich bin tief überzeugt, der Geiſt und die Vorſchriften des Chriſtenthums müſſen den Vorſitz bei unſeren Berathungen führen, und ſind unſere Geſetze dem Geiſte und den Vorſchriften des Chriſtenthums zuwider, ſo dürfen wir nicht hoffen, daß Gott ſie ſegnen werde. Ich kann es in Wahrheit ſagen: ſei ich mit meiner Abſtimmung im Recht oder im Unrecht, mein Entſchluß wird weniger von Rückſichten politiſcher Nützlichkeit, als von einem tiefen Gefühle religiöſer Pflicht beſtimmt. Zwiſchen dem Glauben der Juden und dem der Chriſten herrſcht nach meiner Anſicht eine Grundverſchiedenheit. Ich denke nämlich, daß die Uebereinſtimmung der Juden und Chriſten hinſichtlich der hiſtoriſchen Wahrheiten und des göttlichen Urſprunges des A. T. nicht die Verſchiedenheit über die Lehren, die Lebensprincip und Grundlage des Chriſtenthums bilden, verwiſchen kann. Wenn wir alſo als Geſetzgeber Autorität hätten über den religiöſen Irrthum zu entſcheiden, wenn unſere Aufgabe wäre den religiöſen Irrthum zu beſtrafen, dann läge uns die traurige Verpflichtung ob, die Juden zu ſtrafen; (denn ich betrachte die vom Geſetze ausgeſprochene Unfähigkeit der Juden als eine Art Strafe). Aber wir haben nicht dieſe Miſſion; wenn die Juden vor 2000 Jahren ein nichtſühnbares Verbrechen begingen, ſo haben wir nicht eine irgend welche Autorität überkommen, das Vergehen der Väter an den Kindern heimzuſuchen, und zwar nicht nur bis zum dritten und vierten, ſondern bis zum dreihundertſten oder vierhundertſten Geſchlecht. Dieſe ſchreckliche Aufgabe liegt nicht uns ob: „mir gehört die Rache, ich werde ſie üben, ſpricht der Herr“ (Brief an die Römer 12, 13). So der fromme Britte; was dürften die ſ. g. Frommen Deutſchlands hiergegen einzuwenden haben? Halten ſie ſich für berechtigt, ſich jene fürchterliche Miſſion anzueignen?

---

Es liegen uns mehrere Nummern des zu Bukareſt ſeit dem 3. April d. J. in rumäniſcher und franzöſiſcher Sprache erſcheinenden Israelitulu Romaan, Redacteure A. Aſcher und J. L. Weinberg, vor. Dieſe Zeitſchrift, die wöchentlich in einem Bogen erſcheint, ſetzt ſich zum Ziel,

nach außen für die Emancipation der Juden zu wirken, nach innen durch geläuterte Auffaſſung des Judenthums zu belehren. Die bis jetzt gelieferten Artikel entſprechen dieſer Aufgabe; es herrſcht in ihnen ein tief gemüthlicher, faſt poetiſcher Ton, ſie belehren Freund und Feind und werden gewiß nicht ohne bleibenden Eindruck an den edleren Bojaren vorübergehen. Hervorzuheben iſt ferner, daß ſie nicht reizen und mit Oſtentation auftreten, aber auch nicht kriechen und die bürgerliche Gleichſtellung als Gnade erbetteln, ſondern indem ſie über den Vielen unbekannten und daher verkannten Kern des Judenthums Aufſchluß geben, die Sache des Judenthums und der Juden für ſich ſelbſt ſprechen laſſen. Dieſe Zeitſchrift bringt auch Nachrichten aus dem In- und Auslande über Angelegenheiten der Juden; das Feuilleton hat vaterländiſche Erzählungen. — Wir freuen uns über dieſe kaum geahnte geiſtige Regſamkeit in der von der Stätte der Wiſſenſchaft weit abliegenden Hauptſtadt Wallachiens, und wünſchen dem Unternehmen den gedeihlichſten Fortgang.

---

## Bibliographiſches.

* Die jüdiſche Apocalyptik in ihrer geſchichtlichen Entwickelung. Von Dr. A. Hilgenfeld. Jena, Mauke. 1857. X und S. 308.

Neue Aufnahmen der Engländer in Aſſyrien. Von Dr. H. Kiepert. Zeitſchrift für Allgemeine Erdkunde 1. Band 3. Heft. [Die Engländer Felix Jones und Dr. Hyslop haben im J. 1852 das Dreieck zwiſchen dem großen Zâb, dem Tigris bis Moſul und dem Rücken des Djebl Makhûb trigonometriſch aufgenommen, und hierüber drei Karten nebſt einem ſie begleitenden umfangreichen Text herausgegeben. Kiepert theilt mehrere intereſſante Notizen aus dieſem Texte mit, als über das ältere und zum Theile vorhiſtoriſche Strombett des Tigris, woher das alte Ninive ſein Trinkwaſſer erhielt, ſowie über die Bevölkerung Ninive's. Dem Aufſatze iſt eine treffliche Karte dieſes Dreiecks beigegeben.]

Documents sur l'Histoire, la Géographie et le Commerce de l'Afrique orientale, recueillis et rédigés par Mr. Guillain, publiés par ordre du Gouvernement. Partic. I. Exposé critique des diverses notions acquises sur l'Afrique orientale depuis les temps les plus reculés jusqu' à nos jours. Paris. 1856. [Dieſer Band enthält fünf Abſchnitte. Die Geſchichte Oſtafrica's 1) in der vorhiſtoriſchen Zeit (arabiſch-phöniciſchen Periode) bis zur Begründung der griechiſchen Herrſchaft in Egypten unter Ptolemäus Soter; 2) in den Zeiten der Griechen und Römer bis zur Hedjira; 3) in der

muſelmaniſchen Periode; 4) in der portugieſiſchen Periode, d. i. in den Zeiten der Herrſchaft der Portugieſen von Mozambique bis zum Cap Guardafui; 5) von der Zeit der Gründung der Oberherrſchaft der Sultane von Mascate längs der Küſte im Norden vom Cap Delgado an. Dieſes an Material ſehr reiche Werk iſt auch für die frühere Geſchichte der Juden in Egypten und der jüd. Anſiedelungen in Oſtafrica von vielem Intereſſe.]

R. Traill, The Jewish War of Flavius Josephus. Edid. Jsaac Taylor. London. 1847. [Dieſes Prachtwerk zeichnet ſich durch die geographiſchen Abhandlungen des Verf. und die beigefügten Stahlſtiche aus. — Wir führen bei dieſer Gelegenheit die vorzüglicheren Ausgaben des Joſephus an. Die erſte griechiſche Ausgabe (lateiniſche Ueberſetzungen curſirten ſchon früher) erſchien Baſel 1544, von A. P. Arlenius: ohne kritiſche Sichtung. Die zweite Ausgabe erſchien Oxford 1720 von J. Hudſon nach beſſeren Mſcpt. und unter Benutzung der Bemerkungen von J. Voſſius, ferner mit einer lateiniſchen Ueberſetzung. Im J. 1726 zu Leyden die (bekannte) Ausgabe von S. Havercamp, deren Text unkritiſch. Eine gute kritiſche Ausgabe des jüd. Krieges veranſtaltete E. Cardwell, Oxford 1837. Die neueſte vollſtändige kritiſche und mit reichen Indices verſehene Ausgabe iſt die von W. Dindorf, 2 Theile in 4. Paris 1847. A. F. Didot.]

J. W. Etheridge, Jerusalem and Tiberias, Sora and Cordova. A Survey of the Religious and Scholastic Learning of the Jews. London. 1856.

Ch. W. Wall, an Examination of the Ancient Orthography of the Jews, and of the Original State of the Hebrew Bible. Vol. 1. Dublin. 1856.

---

**Leitfaden für den iſraelitiſchen Confirmanden-Unterricht. Von S. Süskind, Bezirksrabbiner. Wiesbaden 1855.**

Wir erlauben uns, dieſes Büchlein hier einer Beſprechung zu unterwerfen, obgleich ſchon eine Beurtheilung deſſelben, die jedoch ſehr ſchneidend iſt, im Maiheft vor. Jahres erſchienen iſt. Auch wir haben manche Mängel in dem Büchlein entdeckt und werden ſie namhaft machen; aber der Recenſ. hat dieſe überſehen und andere dafür aufgefunden, welche wir als ſolche nicht erkennen können. Wenn z. B. der Verf. in dem Vorworte ſagt, der Zweck des Confirmandenunterrichts ſei der: 1) dem Schüler das Charakteriſtiſche des Judenthums in Lehre und Leben einzuprägen, 2) etwaige Lücken des früheren Religionsunterrichts auszufüllen, ſo dürfte kaum zu verſtehen ſein, der Verfaſſer wolle, daß im früheren Religionsunterrichte das Charakteriſtiſche des Judenthums nicht gelehrt werde, daß der Confirmandenunterricht ein Spectakelſtück, „der letzte Act einer Poſſe" ſein ſoll. Hier iſt gemeint, „daß das, was den Kindern früher nach und nach, entſprechend ihrer wachſenden Auffaſſungsfähigkeit, von der Religion mitgetheilt worden, ihnen nun ſyſtematiſch als or-

ganiſches Ganze mitgetheilt werde", wie Recenſent ſich ausdrückt, ſo daß nur die Hauptgrundlagen, das Lehrgerüſte in ſeinem Zuſammenhange ſich zeigt, oder was daſſelbe iſt, das Charakteriſtiſche als ſolches dem geiſtigen Auge des Schülers ſich zeige, während in den früheren Jahren der Verſtand des Kindes noch nicht die Reife hatte, um Charakteriſtiſches von Untergeordnetem zu unterſcheiden. Und dieſes hat offenbar der Verf. ſagen wollen. Wenn der Zweck, etwaige Lücken des früheren Religionsunterrichts auszufüllen, durch den Confirmandenunterricht erreicht werden ſollte, meint der Recenſent, ſo dürfe der Lehrer ſich nicht nach einem Schema richten. Warum nicht? Wenn der ganze Inhalt der Religionslehre in ſyſtematiſcher Ueberſicht ſeinen Hauptzügen nach dem Confirmanden vor die Seele tritt, hat dann der Lehrer ſo wenig geiſtige Unabhängigkeit, daß er in irgend einem der Haupttheile, wie ſie in einem Schema auftreten, nicht einen Punkt entdeckt, der dem Schüler bisher nicht klar geworden? Dann kann er überhaupt nicht Lehrer ſein, wenn er dies nicht vermag, wenn er ſo ſclaviſch von einem fremden Buche abhängt, daß er in einem anderen Lehrbuche, das den Gegenſtand für eine höhere Altersſtufe und in einer anderen Form behandelt, das in dem früheren Enthaltene oder Mangelnde nicht zu finden weiß. Er würde geiſtig noch unter ſeinen Schülern ſtehen. Denn das iſt eben der Vortheil in dem Wechſel der Lehrbücher je nach den Altersſtufen, daß der Verſtand der Schüler geſchärft werden ſoll, wenn ſie das Nämliche in anderer Form wieder erkennen, ſei es, daß es ausführlicher behandelt iſt, als nach der Faſſungskraft der früheren Altersſtufe möglich war, oder daß das Vereinzelte in ſyſtematiſche Ordnung gebracht iſt. Dadurch eben wird der Gegenſtand geiſtiges Eigenthum des Schülers, dadurch erſt wird er vor bloßem Gedächtnißkram bewahrt.

Der Recenſent hat ein ſehr ſcharfes Auge, darum entgeht ihm auch kein Ausdruck; gleich bei der erſten Frage merkt er das Ungrammatiſche einer „vorhabenden" Feier an. Aber — zu ſcharf ſchneidet nicht, der Recenſent hätte ſeinen Vorwurf gegen den Sprachgebrauch richten müſſen, dem wir Alle unterthan ſind. In demſelben Satze ſagt er, ein feierliches Geloben nach der göttlichen Lehre ꝛc. ſei unzuläſſig, da der Iſraelit ein משבע ויעמד ſei. Wir verweiſen auf Nedarim 8a, wo es heißt: מנין שנשבעין לקיים את המצות וכו׳. Ein ſolches Gelöbniß in feierlicher Verſammlung im Gotteshauſe, in der jugendlichen Begeiſterung iſt allerdings ſehr geeignet לזרוז נפשות vgl. daſ.*).

Der Recenſent tadelt ferner, daß unter den Ueberzeugungsgründen der Verf. neben den inneren, alſo den Gründen, welche in der Wahrheit des Lehrinhalts liegen, noch äußere unterſcheidet, weil dieſe nur ſchwach erſcheinen; zudem ſeien beide als äußere angeführte Gründe in der That innere. Der Recenſent iſt aber im Unrecht. Denn wenn auch alle Iſraeliten bis heute dieſe Lehre als eine göttliche erkannt hätten, ſo iſt dies kein Beweis für ihre

*) Dieſe ſchon vom ſel. Rehfuß in Heidelberg vorgebrachte und nach ihm häufig angeführte Belegſtelle iſt durchaus nicht treffend. Dem aus innerer Begeiſterung hervorgehenden Eide iſt doch wohl ein eingelernter Confirmationseid nicht an die Seite zu ſetzen. Wozu dieſem überflüſſigen, den väterlichen Sitten widerſprechenden Eide — ein Eid bei der Bar-Mizwa, den Geſetzen treu zu bleiben, war bis auf die neueſte Zeit in Iſrael unerhört — das Wort ſprechen? Benennen wir ihn bei ſeinem rechten Namen: er iſt Nachahmelei, und hier um ſo ſchädlicher, als er die Confirmation in einen Act der Aufnahme in den Bund umwandelt, was den eigentlichſten Principien des Judenthums widerſpricht. D. Red.

Göttlichkeit, und wenn sie nie einer als göttlich erkannt hätte, so wäre sie es nichts desto weniger. Es ist also kein innerer Grund, wie Recensent meint. Aber Recensent sagt, „besonders der erste" sei ein innerer Grund. Wir würden an des Recensenten Stelle gesagt haben: das ist gar kein Grund. „Weil Gott mit Mose im Angesicht von ganz Israel gesprochen, darum ist die dem Mose geoffenbarte Lehre göttlich" — das ist eine Tautologie. Recensent rügt weiter, daß unter den inneren Gründen nur einer angeführt sei; es gibt aber auch nur einen: die Wahrheit derselben; und die Folgerungen daraus, daß sie den Gläubigen erheben und im Unglücke trösten. Verf. hat dies in anderen Worten ausgedrückt, Recensent wird keinen andern zu nennen wissen. Wenn der Verf. unter die Veranstaltungen, welche Gott zur Erhaltung der göttlichen Lehre getroffen, das Prophetenthum und die mündliche Lehre zählt, so ist der Vorwurf des Recensenten ungerecht, daß der Verf. die mündliche Lehre nennt, ohne daß der Gegensatz der schriftlichen Lehre erwähnt worden. Es ist höchstens eine Ungenauigkeit im Ausdruck, die im Unterricht sicher von jedem Lehrer verbessert wird.

Auf die Fr. 30, wie wir uns gegen unsere Mitmenschen rücksichtlich ihrer leiblichen Güter verhalten sollen, folgt die Antwort: „wir sollen sie so behandeln, wie wir wollen, daß sie uns behandeln." Recensent bemerkt, es fehle die Quellenangabe Lucas 6, 31. Jüdisch laute der Spruch: was dir zuwider ist, das thue deinem Freunde nicht. Das sei etwas Anderes und Besseres. Anders ist es, aber besser — schwerlich. Und warum ist es anders, und nicht besser, sondern schlechter? Weil Recensent לחבר falsch übersetzt; es heißt „deinem Nächsten"; denn eben auch am Feinde sollen wir uns nicht rächen. Wenn Recens. bei seiner Uebersetzung an die erste Erklärung Raschi's gedacht, so würde hierher dieser Satz gar nicht passen. Allein der Verfasser hat mit vollem Rechte den negativen Satz Hillel's in einen bejahenden verwandelt; denn in einem systematischen Lehrgebäude müssen negative Sätze vermieden werden.

Das Gebet wäre besser von den Ceremonien getrennt worden, worin wir mit dem Recens. übereinstimmen. Die Bibelstellen über Zizit, Tefillin, das Verbot von Zerrissenem, von Unschlitt und Blut, von den verbotenen Thieren, von dem Verbot das Böckchen in der Milch seiner Mutter zu kochen, sind beigefügt. Als die wichtigsten Ceremonialgebote sind angeführt das Gebet und die Feier der Festtage. Die Bibelstellen sind angeführt, welche verbieten am Pessach Gesäuertes zu essen, am Sukkot in Hütten zu wohnen und die ד מינים zu ergreifen. Bei den Festen hätte der Verf. im Texte nicht nur den Zweck, sondern auch die Arten der Feier und die damit verbundenen Gebote, als איסור חמץ, מצה, הגדה, ד' מינים, סוכה, שופר, ציצית angeben sollen. Hierher und auf die sämmtlichen übrigen im Texte nicht angeführten Ceremonien ist wohl die Bemerkung in der Vorrede zu beziehen, daß unter den angeführten Bibelversen einzelne eine nothwendige Ergänzung des Textes bilden. Als Zweck der Ceremonien wird neben der inneren Heiligung mit vollem Rechte auch die Erhaltung der religiösen Selbstständigkeit angeführt. Wir haben diesen Zweck unsres Wissens in keinem Lehrbuche noch erwähnt gesehen. Daß der Verfasser die nachbiblischen Feste zugleich mit den biblischen aufzählt, ist durch die Kürze eines solchen Büchleins erklärlich. Auf Seite 24 aber hätte Verf. sich deutlicher ausdrücken sollen, welches die heiligen Pflichten sind, wegen deren die

Uebung einer Ceremonie unterlaſſen werden darf. Daß es ſolche gibt, wie Lebensrettung, Kriegsdienſt für das Vaterland ꝛc. iſt außer Zweifel. Daß die Bibelſtellen nicht ſchlagend ſind, wie Recenſ. meint, haben wir nicht gefunden; wir finden vielmehr, daß dieſelben angemeſſen gewählt und gut überſetzt ſind; ſo führen wir namentlich an, daß der Verf. überſetzt: Höre Iſrael, der Herr iſt unſer Gott, d. ꝛc., während bisher in den meiſten Ueberſetzungen die Copula fehlt, und man „unſer Gott" nur als Appoſition betrachtete; paſſend iſt auch ראשית חכמה überſetzt: „der Weisheit Ziel". Erwähnt muß auch werden, daß der Verf. die Erwählung Iſraels um der Stammväter willen ausdrücklich hervorhebt, welche Lehre nur gar zu häufig verpfuſcht worden. An das Neujahrsfeſt wird paſſend die Bedeutung der מלכיות זכרונות ושופרות geknüpft. Ueber das Prophetenthum und die mündliche Lehre als göttliche Veranſtaltungen zur Erhaltung der iſraelitiſchen Lehre haben wir ſchon geſprochen. Bei der Frage, ob die Religionsbehörden das Recht hatten, Anordnungen und Vorſchriften zu ertheilen, wird der Vers לא תסור 5. B. M. 17, 11 angeführt.

Die nun folgende Eintheilung des Lehrinhalts der heil. Schrift iſt nach einer einfachen logiſchen Ordnung, und jede Abtheilung eben ſo ſtreng logiſch abgetheilt, was wir z. B. in dem „Confirmandenunterricht von Kirchenrath Maier" vermiſſen, wo die einzelnen Lehren nur loſe aneinander gereiht ſind. Doch iſt hier zu bemerken, daß der Verf. mit Unrecht die Unveränderlichkeit Gottes unter die Rubrik „Heiligkeit" ſetzt; ſie gehört unter die „geiſtigen" Eigenſchaften Gottes, iſt eine Folge der Ewigkeit Gottes, in derſelben enthalten. Bei der Definition von „Gott iſt geiſtig" wünſchten wir ſtatt der Worte „er tritt in keiner Geſtalt in die Sichtbarkeit" einen allgemeineren Ausdruck, wie z. B. „er iſt nicht ſinnlich wahrnehmbar"; aber vielleicht hat der Verf. dabei einen polemiſchen Zweck. In derſelben Definition 19 iſt das Wort „auch" unpaſſend. Denn Allmacht, Allwiſſenheit ꝛc. fügen der Definition von „geiſtig" nichts hinzu, ſondern ſind in derſelben enthalten. Aber der Verf. war offenbar in Verlegenheit, wie er die Eigenſchaft, daß Gott nicht in die Sichtbarkeit trete, mit einem Worte ausdrücken könne; „unkörperlich" wäre als Subſumtion von „geiſtig" nicht paſſend geweſen. Die Definition von „Gott iſt heilig" mit den Worten: „er beſitzt alle denkbaren guten Eigenſchaften" iſt etwas vag, oder iſt gar keine Definition. Warum hat der Verf. nicht die Definition gewählt: „er liebt das Gute und haßt das Böſe"? Wenn ſie gleich alt iſt, ſo iſt ſie doch die einzig richtige. Auch fehlt unter den Eigenſchaften, die zur Heiligkeit Gottes gehören, die Wahrhaftigkeit. Unter die Vorzüge des Menſchen zählt der Verf., „daß der Menſch in unerſchütterlichem Vertrauen ein ewiges Leben erwartet." Das ſoll wohl heißen: daß ſeine Seele unſterblich iſt; der Satz könnte auch dahin verſtanden werden, daß jeder Menſch an ein ewiges Leben glaubt. Der Verfaſſer hätte ſich aber deutlicher ausdrücken ſollen. Wie es hier ſteht, muß es mißverſtanden werden. — Finden ſich nun in dieſem Leitfaden manche Mängel, ſo ſind dieſelben nicht ſo zahlreich und nicht von der Bedeutung, daß ſie auffallend hervortreten, und treten gegen die Vorzüge, wie z. B. die ſyſtematiſche Ordnung und Eintheilung, gegen die angemeſſene Kürze und Deutlichkeit im Ausdruck bedeutend zurück, und iſt das Büchlein unſeres Erachtens ſehr zu empfehlen.

Dr. Cahn, zweiter Rabbiner in Mainz.

# Die Niederlande und das holländiſche Leben.

Die Juden in Holland, von Alphonſo Esquiros*).

Es exiſtirt ein geheimnißvolles Volk, das geeignet iſt, die Aufmerkſamkeit des Geſchichtsforſchers und des Moraliſten auf ſich zu ziehen. In der Wüſte geboren iſt die Karawane ſein Sinnbild. Es hat das Waſſer aller Flüſſe getrunken, von den lauen Wellen des Nils und des Euphrats bis zu den eiſigen Wogen der Newa; es hat ſeine von den Thränen des Exils ſchlaffe Leier an den Palmen Babylons, an den Eichen Galliens und an den ſchwarzen Tannen Norwegens aufgehangen. Es iſt wie der von

*) Der vorliegende Aufſatz bildet einen der Artikel, die Herr Esquiros in der Revue des deux Mondes über die Niederlande lieferte. Herr E. hat längere Zeit in den Niederlanden gelebt und das niederländiſche Leben ganz kennen gelernt. Seine Beſchreibung zeugt von ſeiner Beobachtung und eingehender Auffaſſung der cultuellen, politiſchen, ökonomiſchen und induſtriellen Zuſtände, und bietet nicht nur eine angenehme ſondern auch eine höchſt lehrreiche Lectüre, die um ſo mehr das Intereſſe in Anſpruch nimmt, als Holland in den vorigen Jahrhunderten das alleinige Land war, in welchem das Gewiſſen Schutz, die Religionsfreiheit ein Aſyl fand. Dem Juden muß Holland ſtets ein Gegenſtand tiefer Werthſchätzung ſein: dort fanden die durch finſtern Fanatismus Ausgeſtoßenen und nach allen Seiten Umhergetriebenen Aufnahme, dort bewahrheitete ſich, „daß der Ewige nicht auf immer verlaſſe". — Dieſes Blatt hat Mehreres (2. und 4. Jahrgang) aus der Geſchichte der Juden in Holland gebracht; der obige Artikel beſpricht die Gegenwart, Herr E. legt hier die Reſultate ſeiner Beobachtungen nieder. Natürlich geht er zuweilen, da Gegenwart und Vergangenheit nie ganz auseinander gehalten werden können, auch auf die Vergangenheit zurück; hier verſuchten wir ſoweit es der Zuſammenhang geſtattete kurz zu ſein, und verweiſen den Leſer auf die früheren Mittheilungen. Auch die mitunter etwas weit ausholenden Anmerkungen ſind hier ausgelaſſen; die Noten unter dem Texte gehören dem Unterzeichneten an. — E. ſcheint, was zu bedauern iſt, die früher bei uns vielfach erwähnte Preisſchrift Koenen's nicht gekannt zu haben und hat für die Vergangenheit ein Werk da Coſta's zum Leitfaden genommen. F.

Moses gelehrte Gott allenthalben und immerdar; es hat gebauet die Pyramiden und hat gesehen das Parthenon zusammenstürzen. Sein religiöses, politisches und bürgerliches Leben war in dem Tempel zu Jerusalem concentrirt; der Tempel ist gefallen, es selbst existirt noch. Ohne Vaterland eignet es sich die Sitten und Gewohnheiten der Civilisationen an, durch welche es sein Weg führt. So stellt es sich dar auf den Monumenten des alten Orients, so findet man es heute wieder. Es entlehnt zuweilen von den nordischen Völkern deren blondes Haar, die blauen Augen, das matte Weiß; aber es bewahrt unter allen diesen örtlichen Umbildungen seinen unauslöschlichen Charakter, seine semitischen Züge, seinen ernsten und lebendigen Gesichtsschnitt. Seine in den Ceremonien so vieler Culte aufgenommenen Gesänge erfüllen die Welt. Immer verbannt und immer aufrecht zeigt es sich über seinen Bedrückern stehend; seine Geduld hat die Verfolgungssucht erschöpft und die gesetzlichen Hindernisse besiegt. Hingeworfen und getreten wie ein abgestorbenes Blatt geht es durch bald zwei Jahrtausende durch die Welt und durch die christliche Civilisation, die es als ein lebendiges Zeugniß der göttlichen Rache betrachtet (vgl. weiter).

Ein ziemlich allgemein geheiligter Irrthum will, daß das Ueberallvorhandensein der Juden von der Zerstörung des zweiten Tempels durch Titus datire. Ist dieses aber in der That die große Epoche der Zerstreuung der Juden, so beweisen authentische Denkmäler, daß die Niederlassung gewisser hebräischer Familien und zahlreicher Volkshaufen auf verschiedenen Gebieten der Erde weit höher als bis zum Untergange Jerusalems hinaufreicht, da der Bau des zweiten Tempels nur von einzelnen Ueberresten des Volkes begrüßt wurde, dessen meiste Stämme aber schon bis zum äußersten Orient zerstreut waren [1]). Man findet selbst in Abyssinien einen jüdischen Zweig, den die Traditionen mit der Geschichte des Königs Salomo in Verbindung bringen.

---

1) Daß schon zur Zeit des zweiten Tempels die Juden weit zerstreut waren und selbst die mit Jerusalem in engem Zusammenhange Stehenden sich in vielfachen Colonien und Gemeinden über den größten Theil der damals bekannten Welt verbreitet hatten, ist in dieser Monatsschrift 2. Jahrg. in dem Aufsatze „Die Diaspora zur Zeit des zweiten Tempels" nachgewiesen worden. Herr E. hätte also nicht so weit hinauf, von den mit dem spätern Judenthume in keiner Verbindung stehenden und der eigentlichen geschichtlichen Unterlage entbehrenden Nachkommen der zehn Stämme, auszuholen gebraucht.

Was ſich ſeit jener Zeit in Iſrael ereignete, iſt für dieſe, von dem urſprünglichen Stamme abgelöſten Familien ein nicht Geſchehenes. Die Meinung der Reiſenden und der Rabbiner (?) geht dahin, die jüdiſche Colonie Abyſſiniens ſei durch die Königin von Saba gegründet worden [2]). — China iſt ebenfalls von Juden bewohnt, die ihr Vaterland vor der letzten Kataſtrophe verlaſſen haben; zu Bombay allein zählt man fünftauſend dieſer indochineſiſchen Juden, welche ſich vorzüglich mit dem Ackerbau und der Oelfabrication beſchäftigen. Sie (die chineſiſchen Juden) beſitzen kein Manuſcript des Geſetzes (Thora); aber ihre religiöſen Ceremonien und ihr Glaube an die Einheit Gottes hat dem Einfluſſe des ſie umgebenden Un- und Aberglaubens widerſtanden. Sie verſtehen, wenn auch unvollkommen, das Hebräiſche, das ſie ſchlecht ausſprechen, weil die chineſiſche Sprache nicht die Laute beſitzt, die die Articulation ihrer Urſprache erheiſcht; Einige unter ihnen bekleideten die Mandarinenwürde. Das Datum ihrer Einwanderung iſt ſchwer feſtzuſtellen; mehrere Umſtände berechtigen jedoch zu dem Schluſſe, daß die Juden Bombay's ſich in China zur Zeit der Gefangenſchaft der zehn Stämme niedergelaſſen haben [3]). Gewiß ſcheint, daß ihr Aufenthalt in dieſem Lande älter als die Geburt des Stifters der chriſtlichen Religion iſt; ſie haben erſt aus dem Munde der Miſſionäre ſeinen Namen vernommen. Auch Indien hat wie es ſcheint in einer ſehr entfernten Zeit einige Schwärme des heute auf der ganzen Erde zerſtreuten Volkes empfangen. Wenn die Spuren dieſer alten Colonien geſammelt und die Traditionen mit einander verglichen werden könnten, ſo würde man ohne Zweifel von Lagerplatz zu Lagerplatz die ganze Geſchichte Iſraels wie eine Art lebendiger Bibel wiederfinden.

---

2) Der Verf. beruft ſich hier auf die von Philoxenus Luzzatto hinterlaſſenen Aufſätze in den Archives Israélites. In dem vor. Anmerkung gedachten Aufſatze „Die Diaſpora ꝛc." iſt aus mehreren Nachweiſen der Urſprung der Falaſcha — dieſes iſt der Name der jüdiſchen Colonie in Abyſſinien — auf Alexandrien zurückgeführt worden. Vgl. auch B. Beer das Buch der Jubiläen.

3) Nach den beſſeren geſchichtlichen Forſchungen ſind dieſe Daten keineswegs ſo hoch hinaufzuſetzen. Zu erwähnen iſt hier noch eine aus Teheran gemachte Mittheilung des Grafen Gobineau — Journal Asiatique 1856 —, nach welcher die Afghanen ſich als Nachkommen der von den Aſſyriern in Gefangenſchaft geführten zehn Stämme betrachten ſollen, und ihr Geſchlechtsregiſter auf zwei Söhne Sauls zurückführen.

Solche Thatsachen sagen von dem hebräischen Stamme zwei stark ausgeprägte Eigenschaften aus: das Bedürfniß sich auszubreiten, und die wunderbare Zähigkeit des Nationalcharakters. Andere Stämme des Orients, wie die Hindu, haben sich lange auf der Oberfläche der Erde erhalten und mit der Reinheit der Abstammung einen Theil ihrer religiösen Gebräuche bewahrt; allein man muß erwägen, daß diese alten Familien des menschlichen Geschlechts die Heimat nicht verlassen und in ihrem Lande die natürlichen Grenzen gefunden haben, die sie gegen die Einflüsse der neuern Civilisation bewahrten. Nicht so das israelitische Volk: gemischt mit den andern Völkern, an die es sich anschließt, ohne sich mit ihnen zu verschmelzen, zeigt es allein das geschichtliche Phänomen einer Nationalität, welche trotz der directen Berührung mit allen gesellschaftlichen Gestaltungen dem Zahn der Zeit widersteht.

Die Juden sind im ganzen Orient und Occident umhergesäet; aber nirgend haben sie eine solche Vereinigung von den Interessen ihrer Religion und ihres Volksthums günstigen Bedingungen gefunden wie in Holland. Hier also muß man die jüdische Nation über ihre vergangene Größe wie über ihre künftige Bestimmung befragen. Zwei Klassen repräsentiren sie auf dem holländischen Boden: die spanischen oder portugiesischen Juden und die deutschen Juden. Die Geschichte dieser beiden Einwanderungen, der Charakter, den sie in Holland angenommen, die sie bezeichnenden Einrichtungen und Gesetze, die Muthmaßungen, die man aus ihrer gegenwärtigen Lage über die allgemeine Bewegung der verschiedenen Zweige der jüdischen Gesellschaft in manchen andern Ländern ziehen kann, sind Punkte, die, nur angedeutet, schon hinreichen, die Tragweite der Fragen zu bezeichnen, welche durch den Zustand der Juden in Holland angeregt werden.

Gehen wir zu den Ereignissen zurück, die die Israeliten den niederländischen Boden aufsuchen ließen. Der Sturm der Verfolgung wüthete gegen die Juden auf allen Punkten der Christenheit; die Lage dieser unglücklichen Nation in den verschiedenen Staaten Europas im Mittelalter ist bekannt. Mit einem gesetzlichen Mantel der Brandmarkung bedeckt, getrennt von den anderen Klassen der Bevölkerung durch beschimpfende Gesetze und äußere Anzeichen, welche einem ganzen Volke die Schmach aufklebten zur Peitsche und körperlichen Verletzungen verdammt zu

ſein, erkaufte es allenthalben das Recht zu leben mit unerträglichen Opfern. Abgeſchmackte und niederträchtige Einflüſterungen hetzten den großen Haufen gegen die Juden auf: man ſprach von von ihnen geraubten und ermordeten Kindern; und der Eigennutz verſchwor ſich mit dem Aberglauben gegen den Rechtszuſtand dieſer Unglücklichen. Den durch fanatiſche Wuth hervorgerufenen Aufläufen folgten Güterwegnahme, Plünderung, Beraubung unter jeder Geſtalt, von ihnen iſt jeder Act dieſer langen und blutigen Tragödie bezeichnet, gegen die „verfluchte" Nation war Alles erlaubt.

Auch Spanien konnte nicht dem Einfluſſe dieſes Religionshaſſes und des Eigennutzes entgehen. Der 2. Januar 1492 hatte den Halbmond aus der iberiſchen Halbinſel verſchwinden ſehen (durch die Eroberung von Granada), und Ferdinand und Iſabella, bethört durch ihre Eroberungen und getrieben von dem Arm der Inquiſition, faßten einen Entſchluß, der über ihr ſchönes Reich Trauer und Verödung brachte. Der ſpaniſche Boden, ſo wurde ausgeſprochen, ſoll nicht länger durch die Gegenwart von Menſchen befleckt werden, die nicht die katholiſche Religion bekennen. Dieſes Edict brach wie ein Donnerſchlag über die Juden aus und verbreitete große Beſtürzung. 160,000 ſeit undenklicher Zeit im Lande anſäſſige Familien ſollten durch fanatiſchen Eifer und unerſättliche Habgier aus dem Lande verbannt werden, in welchem ſich die Gräber ihrer Vorfahren befanden. Die ſpaniſchen Juden boten dem König eine beträchtliche Summe an, um die Ausführung dieſer grauſamen Maßregel zu hintertreiben: ſchon ſchwankte der König, da trat Torquemada hin und fragte ſtolz, ob ſeine katholiſche Majeſtät dem Beiſpiele des Judas Iſchariot folgen wolle [4]). Das Edict Ferdinands und Iſabella's, das die Vertreibung der Juden befahl, wurde den 30. März 1492 in einem Saale des Alahambra unterſchrieben. Die Juden beſaßen große Reichthümer; man erlaubte ihnen ihre Grundſtücke zu verkaufen, aber dieſe Erlaubniß war nur ein Spott; ein Haus wurde für einen Eſel, ein Weinberg für einen Mantel gegeben. Der Tag

4) Vgl. hierüber Frankel Zeitſchrift für die religiöſen Intereſſen des Judenthums 2. Jahrg. S. 475 Anmerk. — Ueber die Vertreibung der Juden aus Spanien berichtet unter den Neueren Prescott History of the reign of Ferdinand and Isabella the Catholic ausführlich und gründlich. Die gedachte Zeitſchrift brachte dieſen Bericht, auf welchen wir verweiſen.

der großen Zerſtreuung kam; 800,000 Perſonen[5]), die ſich aus allen Provinzen geſammelt, Frauen, Kinder, Greiſe, Kranke nahmen den Weg des zweiten Exils, „und wir wanderten nur mit Gott unſerm Führer", erzählt Einer von ihnen[6]). Die Reichen zahlten mitleidig die Koſten der Abreiſe für die Armen, und ſo bekehrten ſich nur ſehr wenige der am meiſten Nothleidenden zum Chriſtenthum. Zu Fuß, zu Pferde, auf Eſel, in Wagen ſah man dieſe Unglücklichen nach dem Meere oder der Grenze ihren Weg nehmen. Die Menge war zuſammengeſetzt aus Arbeitern, welche in verſchiedenen Profeſſionen ehrlich ihr Brod verdienten; lange Uebung, verbunden mit verſtändiger Einſicht, hatte ſie weit über die arbeitenden Klaſſen der chriſtlichen Bevölkerung geſtellt. Eine verblendete Politik raubte Spanien Arme, die ſeine Induſtrie auf eine blühende Höhe gebracht, Männer von Wiſſenſchaft und Geiſt, welche Licht inmitten einer Zeit der Unwiſſenheit verbreitet hatten. Die Medicin war faſt ganz in den Händen der Juden, die chriſtliche Bevölkerung fand ſich durch deren Vertreibung des Beiſtandes dieſer Wiſſenſchaft beraubt; die Fabriken der Halbinſel erhielten einen tödtlichen Stoß; die Academien, die Schulen, die gelehrten Geſellſchaften wurden aufgelöſt.

Die aus Spanien vertriebenen Juden ſchifften ſich aus allen Punkten der Halbinſel nach Italien, Marocco, der Türkei und den Küſten der Levante ein. Eine Flotte von zwanzig Segeln brachte mehrere dieſer irrenden Familien nach der algieriſchen Stadt Oran, wo ihre Nachkommen ſich noch heute befinden; die größere Zahl wendete ſich nach Portugal[7]), welches ihnen ein Spanien ähnliches Klima, faſt dieſelbe Sprache und eine gewiſſe Uebereinſtimmung der Sitten bot. In dem alten Luſitanien genoſſen die Juden ſeit mehreren Jahrhunderten das Aſylrecht; einige hatten ſich im Schatten einer friedlichen Niederlaſſung zu hoher ſocialer Stellung erhoben. Auch hatten ſie dem Staate wichtige Dienſte geleiſtet, indem ſie die erſten Kenntniſſe der Philoſophie, der Botanik, der Medicin und der Erdbeſchreibung verbreiteten, ſie hatten ferner das Studium der heiligen Sprache eingeführt, auch waren ſie den Portugieſen bei der Entdeckung Oſtindiens zur Seite gegangen. Doch trotz dieſer Anſprüche auf

5) Nach Abarbanel a. a. O. S. 486 belief ſich dieſe Anzahl auf 300,000.
6) Vgl. die a. a. O. S. 486 angeführten Worte des Abarbanel.
7) Nach Prescott a. a. O. S. 479 ungefähr 80,000 Perſonen.

die Dankbarkeit des Staates gestattete der König von Portugal[8]) den verbannten Juden nur gegen sehr harte Bedingungen die Aufnahme. Sie mußten Kopf für Kopf eine Geldsumme zahlen, für die ihnen erlaubt wurde, acht Monate im Lande zu verbleiben, nach dieser Zeit sollten sie sich auf ihre Kosten nach irgend einem beliebigen Punkte (der König verpflichtete sich die Schiffe zu stellen) einschiffen, jene aber, die bis zu dem bestimmten Zeitpunkte nicht werden abgereist sein, werden als Sclaven verbleiben. Die Schiffscapitäne, die mit der Ueberfahrt beauftragt waren, ließen es an brutalen Beeinträchtigungen nicht fehlen: einige raubten ihnen ihre Frauen und ihre Töchter, so daß mit dem Wegzuge aus Spanien das Elend dieses Volkes erst anfing. Die castilischen Juden, die aus Armuth oder einer andern Ursache Portugal am bestimmten Tage nicht verlassen hatten, wurden zurückbehalten und zu Sclaven gemacht; der König nahm ihnen noch überdieß ihre Kinder und ließ sie taufen; und da er die neu entdeckten Länder auf den Küsten Afrikas, vorzüglich die Insel St. Thomas bevölkern wollte, sandte er diese Kinder in der Hoffnung hin, daß sie dem Einflusse ihrer Eltern entzogen und später an die Bewohner der Insel verheirathet, gute Christen werden würden.

Die Thronbesteigung Emanuels im Jahre 1495 schien die Lage der spanischen Juden verbessern zu wollen; der neue König setzte die von seinem Vorgänger zur Sclaverei Verdammten in Freiheit. Doch die Hoffnungen, die die Juden auf die neue Regierung gesetzt hatten, waren nur von kurzer Dauer. Eine Heirathsfrage, der Einfluß Spaniens, brachte auf einmal einen Wechsel in der Politik Emanuels; ein im December 1496 erlassenes Decret befahl allen Juden und Mauren, die nicht zum Christenthum übergingen, Portugal zu verlassen. Diese Maßregel traf nicht nur die spanischen Juden, sondern auch die seit undenklicher Zeit auf dem lusitanischen Boden einheimischen israelitischen Familien. Ein Tag wurde für die Abreise bestimmt, nach diesem Tage sollen alle Juden, die in Portugal verbleiben, ihre Freiheit verlieren. Ein Aufschub von drei Monaten wurde den Verbannten gestattet. Die drei Monate waren verflossen, die Zeit der Vollführung des Edicts herangerückt; und die Juden rüsteten sich mit dem festen Entschluß das Land zu verlassen, das

8) Johann II. Vgl. a. a. O. S. 479.

sie wie ein zweites Vaterland zu betrachten gewohnt waren. Da fing Emmanuel an, einen besorgten Blick auf diese Bevölkerung zu werfen, die das Licht seines Reiches gewesen war. Die Verbannung so vieler Tausende reicher und unterrichteter Menschen mußte eine große Lücke in einem kleinen Staate zurücklassen. Der König wollte daher wenigstens einen Theil von diesem Stamme zurückhalten, den er durch seinen eigenen Fehler wegziehen hieß. Er befahl, daß die jüdischen Kinder unter vierzehn Jahren gewaltsam zurückgehalten und in den Geheimnissen des christlichen Glaubens unterrichtet werden sollen. Ein solcher Befehl konnte ohne herzzerreißende Auftritte nicht ausgeführt werden: man sah Eltern in einem Anfalle von Wuth und Verzweiflung ihre Kinder tödten, sie in Brunnen werfen und sich ihnen nachstürzen. — Die Schicksale Spaniens und Portugals haben seit jener Epoche eine andere Wendung genommen: diese beiden mächtigen Staaten haben den Verfall ihrer Schifffahrt, ihres Handels und ihres politischen Einflusses erlebt. Die meisten castilischen und portugiesischen Geschichtsschreiber bringen diesen Vorfall mit der Austreibung der Juden in Verbindung. „Indem Spanien und Portugal sich der Kräfte nützlicher und gewerbfleißiger Unterthanen beraubten, haben sie den Verlust der reichen Ernte herbeigerufen, welche die Entdeckungen in den beiden Welttheilen ihnen hätten bringen müssen." Ich glaube zwar nicht in der Geschichte an absolute Theorien, die Thatsachen scheinen einfach, doch die ihnen zu Grunde liegenden Ursachen sind verflochten; aber es ist unmöglich in Abrede zu stellen, daß die Verbannung der Juden ein moralischer Verlust für die beiden Länder und Ursache ihrer Entkräftung gewesen sei. Der junge Fürst, der jetzt in Portugal regiert, schien dieses bei einer merkwürdigen Gelegenheit anzuerkennen. Als er im Jahre 1854 in Amsterdam war, begab er sich in die Synagoge der portugiesischen Juden; dort drückte er späte Seufzer aus und verdammte in verhüllten Worten das unpolitische Verfahren seiner Vorgänger, die in dem Zeitalter der Unwissenheit und des Fanatismus vorsätzlich eine Quelle des öffentlichen Wohlstandes aus ihrem Staate wegleiteten [9]).

9) Nach Herrn Esquiros haben jetzt die Juden ihr früheres Recht in Portugal wieder erlangt, und es nehmen einige daselbst eine bevorzugte Stellung ein. Dieser Thatsache wird sonst nirgends Erwähnung gethan, und es schweigen hierüber die öffentlichen Berichte.

Die ausgewanderten Juden, die ſich nach verſchiedenen Ge-
nden einſchifften, erlitten auf der Ueberfahrt traurige Schickſale.
inige Schiffe wurden ſo überladen, daß ſie auf dem Meere
tergingen und die ſich darauf Befindenden ertranken. Andere
ten Schiffbruch an wüſten Küſten, auf denen die unglücklichen
erbannten vor Kälte und Hunger umkamen. Ein Schiffscapitän
nd ein Vergnügen daran, einen Theil der Paſſagiere auf eine
nſel auszuſetzen, wo ſie von wilden Thieren zerriſſen wurden [1]).
ie alſo nicht Antheil nehmen an dem Schickſale eines Volkes,
ſſen Geſchichte ein langes Martyrologium iſt? Das jüdiſche
olk war damals auf Erden die Perſonification des verletzten
chts, der verkannten und gekränkten Gewiſſensfreiheit. Was
n Seiten der Juden unter ſolchen grauſamen Prüfungen in
ſtaunen ſetzt, iſt die unerſchütterliche Standhaftigkeit in ihrem
ligiöſen Glauben. Ihre feſte Anhänglichkeit an das Geſetz
ſts unter der Geißel der Verfolgung contraſtirt mit den häu-
gen Abfällen der alten Juden, als ſie unter der Herrſchaft ihrer
nige und Richter lebten. Beraubt, umherirrend auf allen
eeren und allen Gebieten wurzelte ihr Glaube durch die Leiden:
epräſentant der Einheit Gottes in früher Zeit, erhielt ſich dieſes
olk im Mittelalter geſtützt auf ſeinen Glauben und durch den
aß, welchen die Menſchen gegen daſſelbe hegten.

Die ſpaniſchen und portugieſiſchen Juden nahmen aus der
albinſel ihr Geiſteslicht und ihren Gewerbfleiß mit. In Italien
mächtigten ſie ſich der Buchdruckerei und trugen, indem ſie
it der Kenntniß des Hebräiſchen die prächtigen Bibelausgaben
heiligen (hebr.) Lettern verbreiteten die als Denkmäler der
pographie verbleiben, zu dem Anſtoße der Reformation bei. —
ndere ſuchten ihre Hülfsquellen im Handel. Urſprünglich bil-
ten die Hebräer nicht ein Handelsvolk; es war ein Hirtenvolk,
ſrael lebte unter dem Zelte. Die Umwandlung des jüdiſchen
olkes in ein handeltreibendes iſt ein Beiſpiel der merkwürdigſten
eränderungen, welche die Umſtände in den Neigungen eines
olkes hervorzubringen vermögen. Erſt ſeit ihrer Vertreibung
s Judäa durch die Römer haben die Hebräer ſich allgemein
m Handel ergeben [2]). Verſchiedene Urſachen haben beigetragen,

1) Vgl. a. a. O. S. 480.

2) Eigentlich erſt ſeit der Zeit des Mittelalters. Vgl. 1. Jahrg. dieſer
onatsſchrift S. 19 Anmerk.

ihnen diesen neuen mehr oder weniger unverwischbaren Charakter einzugraben. Fast allenthalben unfähig erklärt Grundstücke zu besitzen, konnten die Juden sich nicht dem Ackerbau ergeben. Nicht minder konnten sie auch mit der Industrie sich nicht befassen: sie lebten unter dem Regimente der Ordonnanzen oder genauer zu sprechen, unter der Laune absoluter Regierungen, und entbehrten der Sicherheit, durch welche dauernde Anlagen gegründet werden. Der einzige Weg, der ihnen geöffnet war, war der Handel: das Kaufmannsgewerbe war damals bei den meisten Völkern Europas verachtet, man überließ es daher den Juden. Bei tieferem Eingehen erkennt man das Ungerechte und Abgeschmackte dieser Verachtung. Der Handel tauscht nicht nur die Producte, sondern auch die Ideen aus, er ist das Band, welches in einem gewissen Punkte in neuerer Zeit die Einheit des menschlichen Geschlechts hergestellt hat. Die Entwickelung des Handels ist in der Geschichte der Gesellschaft mit der Entwickelung der Künste, der Wissenschaften und der Schifffahrt verbunden. Die Juden sind also in dieser Hinsicht die Werkzeuge des materiellen und moralischen Fortschritts der europäischen Nationen gewesen. In einer Epoche, wo das System der internationalen Verbindungen armselig war, haben die Juden als Kaufleute eine geschichtliche Mission erfüllt. Im Jahre 1318 unter Philipp dem Langen aus Frankreich verbannt, flüchteten sie sich nach der Lombardei und gaben dort den Kaufleuten Briefe auf Personen, denen sie ihre Reichthümer anvertrauet hatten; diese Briefe wurden bezahlt. „Die bewundernswerthe Erfindung der Wechsel, sagt d'Alembert, ging aus dem Schoße der Verzweiflung hervor; durch diesen ökonomischen Mechanismus konnte der Handel der Macht der Gewalt entgehen und sich durch die ganze Welt behaupten."

Eine Anzahl jüdischer Familien, welche aus Spanien und Portugal verjagt worden waren, suchten eine Zuflucht in den Niederlanden. Die Israeliten hatten sich in früherer Zeit in den belgischen und niederländischen Provinzen niedergelassen und waren daselbst im Besitz des Handels. Verschiedene Gesetze sowie Verordnungen der Ortsbehörden trieben sie in der Folge aus; den Verfall des Handels Lüttichs schreibt man der Verbannung der früheren Juden zu, welche religiöse Intoleranz aus dieser berühmten Bischofsstadt verjagt hatte. Als die spanischen und portugiesischen Juden in den Niederlanden erschienen, war keine Spur von den (früheren) französischen und deutschen Juden zu

finden; die aufeinanderfolgenden Gesetze hatten sie weggefegt. Die ersten Versuche der Israeliten, sich wieder in Flandern und den vereinigten Provinzen ansässig zu machen, steigen in das Jahr 1516 hinauf; einige spanische Flüchtlinge stellten sich Karl dem Fünften, dem Enkel Ferdinands und Isabellens vor, erneuerten ihm die Vorschläge, die die Juden seinen Vorgängern gemacht hatten und baten um die Erlaubniß, sich in diesem Theile der kaiserlichen Staaten niederlassen und ihre Religion ausüben zu dürfen. Ihr Gesuch wurde nicht gehört: es schlossen vielmehr strenge Edicte die Neuchristen (so wurden die getauften Juden genannt) aus Holland wie aus Spanien aus. Die Unterhandlungen wurden unter der Regierung Philipp des Zweiten wieder aufgenommen, und wie man denken kann, mit noch weniger Erfolg. Doch wanderten trotz dieser Verbote und Edicte mehrere jüdische Familien in die niederländischen Provinzen noch vor der Losreißung von Spanien ein. Ihre Religion wurde zwar seit langer Zeit nicht mehr geduldet; aber sie übten, indem sie den christlichen Namen annahmen, ihre Gebräuche ganz im Geheimen, und so lebten sie hier, einige gelangten sogar zur Blüthe. Diese unter der Taufe verborgenen Juden waren namentlich zu Antwerpen zahlreich, und errichteten daselbst eine Academie für das Hebräische und die spanische Literatur. So haben nun die Vorfahren mehrerer jetzt zu Amsterdam und im Haag ansässigen Familien in dem alten Antwerpen, einige Schritte von dem Ocean gewohnt, der sie hergebracht hatte und der sie wie die Trümmer eines Schiffbruches jeden Tag wieder wegführen konnte. — Indessen fing die Reformation an Deutschland aufzuregen. In den Niederlanden hatte das Uebermaß der Gewalt die Gewalt abgenützt: die vereinigten Provinzen erklärten ihre Unabhängigkeit[3]). Die Principien der Duldsamkeit, eine Folge des religiösen Umschwunges gab dem Staate eine milde Richtung gegen Fremde die ihr Vaterland verloren hatten. Es sei zur Ehre Hollands gesagt, seine Stadhouder (Statthalter) und seine ersten Staatsmänner sprachen laut diesen Grundsatz der Humanität aus. Und kein Land eignete sich auch mehr für die industriellen Neigungen

3) Herr Esquiros erzählt nun von der im J. 1594 erfolgten ersten Einwanderung der portugiesischen Juden in zehn Familien, der bald mehrere folgten, von der Gründung der portugiesischen Synagoge zu Amsterdam im Jahre 1675, von der Einwanderung der deutschen Juden u. a. m., worüber im 2. Jahrg. dieser Monatsschrift Ausführliches und worauf wir verweisen.

der jüdischen Nation als Holland. In dem Augenblicke, wo noch ganz Europa unter dem Reiche einer militärischen Organisation lebte, stützte sich die kleine Republik der Vereinigten Staaten, die Wiege des Handels und der nützlichen Künste, auf das Princip, das die mittlere Klasse zwei Jahrhunderte später in Frankreich einführte: den Bürgern Einfluß auf die Staatsangelegenheiten zu gestatten. Der Handel lebt von Freiheit; die Vereinigten Staaten hatten diesem Grundsatz gemäß eine Gesetzgebung, welche Jedermann seine Rechte und das Eigenthum seiner Arbeit verbürgte. Die geographische Lage war wunderbar; das Meer öffnet sich von allen Seiten und über dem Meer die Aussicht auf große Handelsunternehmungen. Flotten, bestimmt, die innere Geschäftsbewegung zu beschützen und den Verkehr Hollands mit der ganzen Welt zu erweitern, bedeckten die Städte mit einem Walde von Masten. Alles bis auf das Land, wo wie durch ein Wunder die Wasser sich gehemmt sehen, rief den Juden die vorzüglichsten Züge ihrer Geschichte zurück; hier konnten sie gleichsam zum zweiten Mal das Meer trockenen Fußes durchgehen. Es ist daher nicht zu verwundern, daß auf einem den Sitten, den Ueberlieferungen und den Eigenthümlichkeiten ihres Stammes so entsprechenden Schauplatze die Israeliten wieder eine ehrenhafte und blühende Stellung erlangten!

In der Mitte des 17. Jahrhunderts machten die Vereinigten Staaten den zwischen der Republik, Spanien und Portugal ausgebrochenen Differenzen über einige, holländischen Juden gehörende Schiffsladungen — die beiden Höfe wollten den Juden die Eigenschaft als niederländische Bürger nicht zuerkennen —, kurz ein Ende. Die Staaten der niederländischen Union erklärten, „daß sie jeden auf dem Gebiete der Republik heimischen Juden als niederländischen Bürger betrachteten, und daß seine Rechte zu Lande und zu Wasser kräftig würden beschützt werden, so man es noch wagte, sie zu verletzen." Wilhelm der Dritte wählte in demselben Jahrhundert einen Israeliten zum diplomatischen Geschäftsträger in Spanien, den Marquis von Balmonte, eine wie es scheint um so höhere Auszeichnung, als die Israeliten zwar Gewissensfreiheit und die freie Ausübung ihrer Religion in Holland genossen, auch ihr Handel beschützt wurde, aber dennoch durch Ordonnanzen von jedem öffentlichen Amte ausgeschlossen waren. Man muß nämlich den Schutz, den die Vereinigten Staaten den Juden angedeihen ließen, nicht zu hoch

anschlagen. Jede der Provinzen war nämlich souverain und konnte sich selbst regieren, und so war die Lage der Juden in den verschiedenen Landestheilen verschieden. An manchen Orten war sogar den Juden verboten, daselbst zu wohnen. Selbst in Holland, wo ihre Stellung besser als in den andern Provinzen der Niederlande war, hatten sie sich mehr als einmal gegen eingewurzelte Vorurtheile zu vertheidigen.

Wilhelm der Dritte hielt auch mehrere andere portugiesische Juden sehr hoch. So erzählt die Geschichte jener Zeit, daß er von dem Baron de Suasso beträchtliche Summen aufnahm, um seine große Landung in England zu bewerkstelligen. Sein Nachfolger beobachtete ein ähnliches Verfahren: Isaak de Pinto, als Economist und Schriftsteller gleich ausgezeichnet, stand bei ihm in großer Achtung. Pinto kam auch im J. 1748 dem Staatsschatze bei einer Nationalkrisis mit so reichen Mitteln zu Hülfe, daß der Generaleinnehmer Herr van Hopendorp ihm schrieb: „er habe den Staat gerettet.“ [4]) Auch trug de Pinto vorzüglich dazu bei, daß der Stadhouder Wilhelm der Vierte zum obersten Director der beiden indischen Gesellschaften erhoben wurde.

Doch trotz der Vortheile, welche das politische System der Vereinigten Staaten den Juden für Geistesbildung und Anhäufung von Reichthümern einräumte, trotz der Stufe des Glanzes, zu welcher sich die Synagogen zu Amsterdam und im Haag erhoben hatten, erloschen doch die gesetzlichen Ausschließungen unter denen die Juden litten nur langsam. Zwar protestirten ausgezeichnete Geister, wie von Effen in seinem „Holländischen Zuschauer“ energisch gegen diese Vorurtheile; allein man darf nicht vergessen, daß die Niederlande noch nicht ihre socialen Institutionen von dem religiösen Dogma getrennt hatten, und es suchten daher die Gesetze, gestützt auf den Glauben und die Sitten, die Juden auf einer niedrigern Stufe zu halten. Erst durch die Revolution, die sich im Jahre 1795 von Frankreich aus über die Republik der Niederlande verbreitete, wurden diese Ausnahmsgesetze abgeschafft. Zwar blickten manche spanische und portugiesische Juden als enthusiastische Anhänger des Hauses Oranien mit stillem Mißtrauen auf diese Bewegung; doch andere Israeliten, Männer von Energie und Geist, bildeten einen politischen

4) Vgl. 4. Jahrg. S. 444 für „von Stopendorp“ daselbst, muß sein wie hier „van Hopendorp“.

Verein unter dem Namen Felix libertate (glücklich durch Freiheit), deſſen Tendenz dahin ging, die ihren Glaubensgenoſſen zugeſicherte Gleichheit zu behaupten. Dieſe politiſche Meinungsverſchiedenheit war ſogar Veranlaſſung zu einer Spaltung im Schoße der Synagoge, und es bedurfte einige Zeit, um manche portugieſiſche Juden mit den neuen Rechten auszuſöhnen; hingegen bezeugten die deutſchen Juden ihre Freude, daß die franzöſiſche Revolution ihre Gleichberechtigung herbeiführte. Dieſe Errungenſchaft ging auch in die Volksſitten über und widerſtand den ſpäteren Ereigniſſen: der Staat hatte ſich befreiet und widerſtand dem religiöſen Einfluſſe, er ruhete nun auf ſich ſelbſt und auf den Intereſſen der Nation, ſtatt ausſchließlich auf der reformirten Kirche zu ruhen. Dieſes Princip, dem die Juden ihre Einverleibung in den holländiſchen Staatsverband verdanken, blieb auch bei der Rückkehr des Hauſes Oranien unverletzt, und ſo ſind ſie heute in den Niederlanden in verſchiedenen öffentlichen Aemtern angeſtellt. Auch glaube ich nicht, daß man jemals die Anſicht über den durch die Conſtitutionen vom Jahre 1814, 1815, 1840, 1848 geheiligten Fortſchritt ändern werde. Doch muß ich auch ſagen, durch welche Hände dieſe politiſche Glaubensarche bedroht werden könnte. Die Befreiung der Juden, dieſer vollführte Act, ſcheint in den Niederlanden keine anderen Feinde als die ultraproteſtantiſche Partei zu haben, die wie Herr Groen van Prinſterer wieder das zuſammenſchmelzen möchte, was die Revolution getrennt hat: die Kirche und den Staat. Die Tendenz, die Juden durch geſetzliche Ausnahmen zu beſchränken, exiſtirt noch; ich gewinne dieſe Ueberzeugung beim Leſen der geiſtreichen Sophismen eines von dieſer Schule inſpirirten Dichters, des Herrn van Coſta, der die Iſraeliten überreden will, daß ſie unter dem Regime der beſchränkten Freiheit und Gleichheit viel glücklicher waren, als unter dem gegenwärtigen Syſteme![5])

Wollen wir nun die jetzige Lage dieſes ſo hart geprüften Stammes in Holland genau erkennen, ſo müſſen wir von der Synagoge anfangen[6]). Es gibt dreizehn Glaubensartikel, welche

5) Coſta iſt ein zum Chriſtenthum übergetretener Jude! — Van Prinſterer legte nach den neueſten Nachrichten, da er in der Abgeordnetenkammer mit ſeinen ultraorthodoxen Anſichten nicht durchdringen konnte, ſein Mandat als Abgeordneter nieder.

6) Herr E. verbreitet ſich hier über den Lehrbegriff der Synagoge, und bringt theils Bekanntes, theils Unrichtiges. Da ſowohl die Wiederholung als

jeder gute Jude bekennen muß. Die Juden glauben an einen einzigen, untheilbaren Gott, der Schöpfer der Welt ist, an Belohnung und Bestrafung in einem andern Leben, an die Ankunft des Messias, an die Auferstehung der Todten. Eine von einigen Eingeweiheten außer der eigentlich so genannten Religion gepflegte Wissenschaft ist die Kabbala, eine Art orientalischer Theosophie, in der durch viele Finsterniß manche höhere Lichtstrahlen dringen. — Zu Amsterdam sind zwei jüdische Seminarien: das eine im 17. Jahrhundert von den portugiesischen Juden in's Leben gerufen, das andere für deutsche Juden bestimmt, ist von viel neuerem Datum: aus diesen Pflanzschulen sind berühmte Männer hervorgegangen. Lange Zeit lehnten sich die Christen an die Juden hinsichtlich der Uebersetzung der h. Bücher, und selbst in den Universitätsstädten wo die Juden früher nicht geduldet waren, umgab man sich gern mit gelehrten Juden, um den hebräischen Text gründlich aufzufassen. Die Juden allein besitzen traditionelle Aufschlüsse, die Licht auf den durch die Zeit dunkeln Text werfen. Die hebräische Literatur legt ferner außer der Bibel und dem Talmud ein reiches Zeugniß von der Biegsamkeit und dem Scharfsinn des israelitischen Geistes ab, und es werden vielleicht Viele staunen, wenn sie vernehmen, daß es Tausende von im Hebräischen geschriebenen Büchern über Geschichte, Politik und andere Wissenschaften gibt.

In Holland regiert jede Synagoge sich selbst und sorgt für ihre Armen. (Im Haag befindet sich das Centralconsistorium, welches aus einer Hauptcommission von sieben Mitgliedern besteht.) Da diese Organisation fast ganz nach der Einrichtung gegenseitiger Barmherzigkeit nachgebildet ist, die wir in den Niederlanden wahrgenommen haben [7]), so wollen wir hierbei nicht länger verweilen, und bemerken nur, daß, blickt man auf die materiellen Hülfsquellen und das numerische Verhältniß der israelitischen Bevölkerung (man rechnet ungefähr 64,000 Juden in den Niederlanden), so übt sie vielleicht mehr Wohlthätigkeit als die andern religiösen Bekenntnisse.

In den Niederlanden finden sich funfzig von der Regierung

---

die Berichtigung überflüssig scheint, so haben wir nur die letzten Sätze dieser Darstellung (die freilich auch nicht ganz richtig sind) aufgenommen, um an sie weiter anzuknüpfen.

7) In den früheren Artikeln.

anerkannte jüdiſche Schulen und eine große Anzahl Privatanſtalten. Viele freier denkende Juden ſtehen nicht an, ihre Kinder in öffentliche Schulen zu ſchicken, in denen man bisher die Moral ohne Beziehung auf die verſchiedenen im Lande exiſtirenden Glaubensbekenntniſſe unterrichtete; der ſpecielle Religionsunterricht wurde außerhalb der Schule ertheilt. Dieſes Verhältniß iſt in den letzten Jahren von der ultraproteſtantiſchen Partei ſtark angegriffen worden, und die Majorität der Generalſtaaten ſchien trotz eines lebhaften Widerſtandes geneigt, dieſer Partei auf dieſem Wege zu folgen. Mehrere denkende und vorurtheilsfreie Männer blicken auf dieſe Reform mit tiefer Trauer. Die Vereinigung katholiſcher, reformirter und iſraelitiſcher Kinder unter einer Lehrweiſe, ſagen ſie, war für ſie eine Schule religiöſer Duldſamkeit. In einem Lande, wo viele Secten, wo die Spaltung in der Spaltung, die Trennung in der Trennung, kann es nur vortheilhaft wirken, wenn ſich ein neutraler Boden findet, auf welchem die Jugend ſich begegnet und zeitig die Achtung erlernt, die man jeder aufrichtigen Ueberzeugung ſchuldig iſt. — Die Erziehung der iſraelitiſchen Mädchen war lange Zeit in Europa vernachläſſigt, wahrſcheinlich durch das im Morgenlande herrſchende Vorurtheil (das Judenthum verräth bei jedem Schritt ſeinen orientaliſchen Urſprung) über die Stellung der Frau.[8]) Dieſer Vorwurf kann jetzt nicht den jüdiſchen Familien Hollands gemacht werden. Durch die intellectuelle Bildung beider Geſchlechter, ſo wie die beziehungsweiſe glückliche Lage, deren ſich die Juden vor der völligen Freiheit in den Niederlanden erfreuten, findet man heute die Juden in allen edleren Zweigen vertreten, im Gerichtshof und der Magiſtratur, im Unterrichtsweſen und der Literatur, in der Preſſe und den Künſten.[9])

---

8) Dieſer Satz iſt unrichtig; die Stellung der Frau war, wie wir anderswo nachweiſen werden, im Judenthum ſtets eine würdige.

9) Herr E. macht hier mehrere Staatsbeamte, Gelehrte, Aerzte u. ſ. w. namhaft, als Godefroi, Deputirter und Rath am Appelhofe zu Amſterdam, van Mesritz, Adminiſtrator der Domänen, den Chemiker Sarphati, den Mathematiker Lobbato, Profeſſor zu Delft, den Arzt van Deen, Profeſſor zu Gröningen, Hirſch, erſter Lehrer an dem zu Rotterdam neu errichteten Taubſtummeninſtitut, David Blas, Iſraels, Narwaer, Kaliſch als Maler ausgezeichnet u. A.; endlich zwei junge Damen, Eſtelle und Marie Herzveldt, die in dem holländiſchen von dem Advocaten und Publiciſten de Pinto herausgegebenen Jahrbuche der „Geſellſchaft öffentlicher Nützlichkeit zu Gunſten der Iſraeliten," treffliche Aufſätze lieferten.

Die Sitten der Juden in Holland sind verschieden, je nach em Ursprunge der Familien, die sich auf diesem Boden der uldsamkeit und Freiheit niedergelassen haben. Der große Wohl- and der portugiesischen Juden ist mit der Zeit geschwunden; ber sie bilden noch ferner eine hervorragende Gemeinde, deren urch das Band der Erinnerung sich gegenseitig verbundene itglieder im Allgemeinen eine ehrenvolle Stelle in der Gesell- haft einnehmen. Die deutschen Juden haben, gelenkt von einem rühmten Rechtsgelehrten, Jonas Daniel Meyer, und von einem wähnenswerthen Staatsbeamten, Karl Asser, seit dem Ende des origen Jahrhunderts glückliche Anstrengungen gemacht, um sich ieder zu erheben. Doch stellt noch die Masse der deutschen uden, die von der andern Bevölkerung getrennt in Amsterdam nd im Haag in einem besondern Viertel concentrirt ist und aus- hließlich dem Kleinhandel obliegt, das Bild eines geschicht- chen Verfalls dar. Geht man in die dunkelen engen, unseligen traßen in der Nachbarschaft der Synagogen Amsterdams, so immelt und regt sich hier eine fremde Generation. Aus den iedrigen Hausthüren treten halbbekleidete junge Mädchen, das hwarze Haar nachlässig nach alter Weise zurückgebunden. Zu- eilen sitzt eine hundertjährige Frau auf einem Trümmer von essel, gehüllt in ihre Kleidung wie die jüdische Nation in ihr lterthum und wirft stumm, unbeweglich und gleichgültig den lick umher. Das Alter des Individuums in dem Alter des tammes hat etwas Mysteriöses, das Achtung gebietet. Sonst in Zeichen des Verfalls; die Kinder schießen unter der elenden ekleidung wie kräftiges Rohr auf, und unter diesen armen idischen Mädchen erhält sich ein Typus von Schönheit, der ürdig der Bewunderung des Artisten ist. Israel hat übrigens is in den Städten des Nordens die Gewohnheiten des Lebens nter dem Zelte beibehalten. Die Küche ist in der freien Luft ufgeschlagen; das Gepraſſel der gesottenen Fische, die im Kessel rausen, wechselt ab mit dem Geschrei spielender Kinder, mit der timme der Eltern, die ihre Waaren ausrufen. Der Verkauf eht in der Mitte der Straße vor sich, die Kaufleute haben den erkaufsplatz auf dem Pflaster. Trümmer vom Hausgeräth aus er Garderobe und der Hauswirthschaft, alles, was in den mensch- ichen Sprachen keine Benennung mehr hat, die Reliquien alter ulte, Crucifixe, Andachtsbücher, Alles führen sie. Bei jedem chritte zeigt sich die Poesie der Lumpen, die hier von mensch-

lichen Weſen ſprachen. Aller Abfall der Koketterie, des Ruhmes, der Schönheit, alte Kleider und alte Treſſen liegen hier traurig, beſtürzt, von der Menge betaſtet, die ſie unterſucht und lacht. Die Juden handeln mit dieſen unförmlichen Fetzen; ſie ſchmelzen den Hochzeitsring, deſſen Gold wenigſtens rein geblieben iſt. In dieſen kothigen, feuchten Gaſſen, wo mit grünem Schweiß das Pflaſter bedeckt, wo bleiche Geſichter ſich an den bleifarbenen Mauern abmalen, wo altes vom Roſt angefreſſenes Eiſenwerk und von Würmern zernagte Purpurſtreifen untereinander liegen, begegnen dem erſtaunten Blicke einige in einer geheimen todten Sprache geſchriebene Ladenaufſchriften. Dieſe hebräiſchen Buchſtaben enthalten zuweilen Sätze in der Sprache Iſraels, öfter aber ſind nur die Zeichen fremd, die Worte aber holländiſch. — Man hat zu jeder Zeit die Juden mit der Beſchuldigung der Habgier belaſtet, die ſich leider auf kaum widerlegbare Thatſachen ſtützt, die aber zumeiſt nur die unteren Klaſſen der iſraelitiſchen Familien trifft. Man muß ſich erinnern, daß die Lage dieſer Klaſſen ſich ſeit dem Mittelalter nicht geändert hat. Nachdem man ſie gezwungen hat, ſich zu dem Gewinn, als der alleinigen Quelle, durch die ſie die Unduldſamkeit ihrer Gebieter zu mindern vermochten, zu erniedrigen, hat man gegen ſie dann das Gehäſſige der Gewinnſucht hervorgehoben. Geht man weiter den Thatſachen nach, ſo findet man, daß die unteren iſraelitiſchen Klaſſen gewiſſer Laſter ſich in geringerm Grade ſchuldig machen, als die ſie umgebenden gemeinen Klaſſen. Man durchſuche die Jahrbücher des Verbrechens: findet man daſelbſt viele Namen hebräiſchen Urſprunges? Man kann dieſe Art moraliſcher Höhe dem unter den Juden ſo ausgebildeten Wohlthätigkeitsſyſtem zuſchreiben, das, indem es das Elend mindert, den thieriſchen Verſuchungen, aus denen das ſchwarze Heer der Verbrechen hervorbricht, vorbeugt.[1]) Man muß zu gleicher Zeit anerkennen, daß die Moralgrundſätze, die den Grund des Chriſtenthums bilden, auch (!) die Grundſäule der jüdiſchen Religion repräſentiren. Nicht nur die Reichen ſtehen dem Unglücklichen bei, ſondern was den Juden charakteriſirt, iſt das Wohlthun des Armen gegen den Armen. — Die Tugenden der Juden ſind überhaupt häusliche Tugenden. Die Holländer zeichnen ſich wie

1) Eine tiefer liegende Urſache. Vgl. unſere Schrift „der gerichtliche Beweis" S. 52, 53.

bekannt durch das Familienleben, durch das Glück und die Ruhe ihres Heerdes aus; und auf dieſem Boden kommen die Juden dem bataviſchen Stamme gleich, übertreffen ihn ſogar. Von den reichen Klaſſen bis zu den ärmſten bilden die Liebe, die Zärtlichkeit, die freundlichen Beziehungen zwiſchen Eltern und Kindern die vorzüglichſten Züge des iſraelitiſchen Lebens. Oft wohnen drei oder vier auf einander folgende Geſchlechter unter einem gemeinſchaftlichen Dache; und man tritt nicht ohne ein Gefühl von Ehrfurcht in dieſe Häuſer, welche eine Art von Pietät für das Alter und für die Fruchtbarkeit, dieſen Segen der Frauen, durchhaucht. Ein Stamm, welcher mit ſich von Land zu Land die „Gattin ſeiner Väter," das iſt ihre Ueberlieferungen, ihr Vorbild trägt, muß alle patriarchaliſchen Tugenden in Ehren halten. Zufrieden mit Wenigem unterwirft ſich der Jude leicht ſeinem Schickſale, hinter welchem er ſtillſchweigend die Hand der Vorſehung anbetet. Der Geiſt der Ordnung und der Mäßigkeit vertritt ihm die Reichthümer, die er nicht erwerben kann.

Das Siegel des Stammes iſt ſein gewerbfleißiger Charakter; man muß aber die Züge unterſcheiden, die den zwei Armen des Judenthums angehören. Die ſpaniſchen und portugieſiſchen Juden haben Amſterdam und Haag zu ihren Niederlaſſungen gewählt und liegen daſelbſt dem Handel, der Literatur und den Wiſſenſchaften ob. Die deutſchen Juden, getrieben vom Unternehmungsgeiſte und der Liebe zur Arbeit, und vielleicht weniger ſcrupulös in den Mitteln des Erwerbes und ungeduldiger ſich ſelbſt einen Weg zum Wohlſtande und zum Beſitz zu bahnen, haben ſich nach allen Theilen der vereinigten Provinzen verbreitet, und man findet ſie ſogar in den Dörfern. An der äußerſten Spitze Nordhollands liegt eine vergeſſene und faſt in den Wellen des Zuiderſee's verlorene Inſel, die Inſel Mieringen, und auch da habe ich eine iſraelitiſche Familie gefunden. — Die Zeit hat überdies in der moraliſchen Lage der auf dem Boden der Niederlande wohnenden deutſchen Juden einen glücklichen Umſchwung herbeigeführt. Dieſer lange Zeit erniedrigte Stamm erhebt ſich allenthalben und benutzt die bürgerliche Freiheit und die Fortſchritte des gegen ihn an den Tag gelegten öffentlichen Wohlwollens, um das Leichentuch des Elends, der Unreinheit und der Erniedrigung abzuſtreifen.

Die holländiſchen Iſraeliten haben ſich nicht nur dem Handel ergeben. Amſterdam iſt gegenwärtig die einzige Stadt, die

große Werkſtätte der Diamantſchneiderei beſitzt. [2]) Dieſer Induſtriezweig, welcher ſich zuerſt in Gent entfaltete, beſchäftigt in Holland eine beträchtliche Zahl Arbeiter, von denen die meiſten Juden ſind. Die in den letzten Jahren gemachten Verſuche, die Diamantſchneiderei nach Paris und London zu verpflanzen, ſind geſcheitert. Dieſe Arbeit erheiſcht aber auch in der That Studien und beſondere Geſchicklichkeit. Wenn die Steine in die Diamantniederlagen Amſterdams kommen, ſo hält man, was zum Zerſchneiden, Zerſpalten, Zerhauen geeignet iſt, zurück, der Reſt wird haufenweiſe verkauft, um daraus kleinere „Roſen" zu verfertigen. Die Roſe wird vorzüglich zu Antwerpen fabricirt. Eine große Schwierigkeit des Studiums beſteht darin, beim Anblick des rohen Diamants zu urtheilen, was er in der Hand des Arbeiters werden wird. Der Stein iſt nämlich urſprünglich mit einer mehr oder minder runzeligen Oberfläche bedeckt, welche die eigentliche Farbe und die Qualität des Waſſers verbirgt. Es gibt zwar gewiſſe Regeln, aber dieſe Regeln beruhen bei weitem nicht auf einem unveränderlichen Princip. Der Diamant macht oft durch die nicht erwarteten Umformungen der Arbeiter, der ihn ſchneidet, irre; manche gelbe und braune Diamanten verlieren ihre urſprüngliche Farbe in der Arbeit, andere im Gegentheil ſchlagen von heller zur braunen Farbe über. Dieſe Verwandlungen muß man vorher erkennen, wenn man ſich nicht ungeheueren Verluſten ausſetzen will. Eine ſolche Kenntniß verlangt eine große Sicherheit des Blickes und in gewiſſer Hinſicht erbliche Ueberlieferungen. Dieſes kann man nicht erwerben: es iſt ein natürlicher Inſtinct, man muß, wie die Leiter der Werkſtätte ſagen, „in der Sache geboren ſein."

Eine in Amſterdam für den Diamantſchnitt gebildete Geſellſchaft beſitzt allein drei Werkſtätten, in welchen ſechshundert Arbeiter beſchäftigt ſind, ohne die Gehilfen und Lehrlinge zu rechnen. Die Höhe des geſchnittenen Materials variirt nach den angeſchafften rohen Diamanten; man kann jedoch die Höhe auf 200,000 Karat jährlich veranſchlagen, welches einen Werth von zehn Millionen Franken macht. Die Natur der Arbeit trennt die Arbeiter in zwei Kategorien, in Schneider und Schleifer.

2) Die regelrechte Diamantſchneiderei, bemerkt Herr E., datirt wie bekannt erſt vom J. 1475. Ein junger Mann aus Brügge, Ludwig von Berghem, war der Entdecker.

Die Schneider befinden sich in dem gewöhnlichen Verhältnisse Besoldeter: man zahlt ihnen nach dem Stück oder dem Karat. Die Schleifer zahlen die Miethe von den Stellen, die sie einnehmen und von den zu ihrer Arbeit nöthigen Gegenständen. Hiermit hat es folgendes Bewandtniß. Vor zwanzig oder fünfundzwanzig Jahren arbeitete jeder Schleifer zu Hause, und er hatte eine Maschine, die er von Menschen treiben ließ. Die Unternehmer haben sich nun vereinigt und Fabriken erbauet, wo die bewegende Maschine theils durch Pferde-, theils durch Dampfkraft getrieben wird, wofür die Arbeiter den Herren eine festgesetzte Summe zahlen. Die Herren haben bei dieser Einrichtung einen wesentlichen Nutzen, die Arbeiter einen gewissen Vortheil erlangt. Der Lohn richtet sich nach der Geschicklichkeit eines Jeden und variirt zwischen 25 bis 100 Franken wöchentlich, und sogar noch höher. Die Ferienzeiten abgerechnet, müßte die Lage der Diamantarbeiter glücklicher und trefflicher als die aller andern Arbeiter sein. Aber unglücklicherweise wurde das Diamantgeschäft als das erste Luxusgeschäft zuerst von den politischen und commerciellen Krisen betroffen. Als ich in Amsterdam war, litten die Diamantladen sehr unter dem orientalischen Krieg.

Die Arbeiter arbeiten im Winter bis um acht Uhr des Abends; die Säle sind mit Gas beleuchtet. Einen Tag in der Woche, Donnerstag, arbeiten sie fünfzehn Stunden, um den Verlust des Sonnabends, welcher der Sabbat der Juden ist, zu ersetzen. Es ist interessant, die Gleichgültigkeit zu betrachten, mit welcher diese schwarzen Hände die Theile der krystallisirten Rosen behandeln, auf welche die Damen und Kapitalisten einen so hohen Preis verwenden. Einige dieser Arbeiter, sagte mir ein Werkmeister, würden vielleicht eine Scheere oder einen andern Gegenstand, aber nie einen Diamant nehmen. Die Diamantverfertiger zahlen das, was sie verderben und noch darüber; sie ersetzen 60 fl. für das, was 30 fl. werth ist. Einige dieser Arbeiter sind wahre Künstler. Alle seit fünf Jahren in den Bergwerken Brasiliens gefundenen großen Steine wurden in Amsterdam in den Werkstätten des Herrn Castor bearbeitet. Die Geschicklichkeit dieser hervorragenden Arbeiter ist für sie selbst ein Geheimniß: „man hütet sich wohl," sagte mir ein Director, „sie über ihren Werth aufzuklären, sie würden zu hohe Forderungen stellen." Hier wurde der berühmte „Stern des Südens" bearbeitet. Dieser

Diamant iſt in vier Monaten von einem einzigen Arbeiter geſchliffen worden. Man zwang ihn zuweilen, ſeine Arbeit zu unterbrechen und ſich bei Diamanten von geringerm Werthe zu erholen, er hatte für ſein Werk eine Art leidenſchaftlicher Anhänglichkeit gefaßt. Ich habe dieſen Brillant geſehen, als er eben vollendet wurde; er war blendend und griff die Augen an. Solche Werke werden nicht mehr nach dem gewöhnlichen Arbeitspreiſe bezahlt; der Künſtler empfängt heimlich eine Gratification, über die er jedoch ſchweigen muß.

Die Diamanteninduſtrie iſt nicht der alleinige Gewerbszweig, welcher unter den Händen der Iſraeliten in den Niederlanden gedeiht. Der jüdiſche Stamm iſt mit großen und verſchiedenen Fähigkeiten begabt; wenn dieſe Fähigkeiten nicht allenthalben hervortreten, ſo iſt es unbezweifelt die Schuld der Umſtände. Die zwei iſraelitiſchen Gruppen Hollands haben ihrer Neigung folgen und nach dem Maße ihrer Kräfte dem Lande dienen können, welches ihnen eine Zufluchtsſtätte bot. Die ſpaniſchen und portugieſiſchen Juden haben durch ihre Kapitalien und ihre Verbindungen dem großen Handel mit Spanien und Portugal den Impuls gegeben. Die deutſchen Juden haben einen ökonomiſchen Dienſt geleiſtet, indem ſie einen commerciellen Werth in Gegenſtänden entdeckten, auf die man verzichtete. Endlich haben die Einen wie die Andern einen beträchtlichen Antheil an der Entwicklung der Niederlande genommen. [3])

Werfen wir nun einen allgemeinen Blick auf dieſes Volk. Ein Volk, deſſen Geſchichte eine lange Blutſpur bezeichnet und das trotz aller Unfälle von Alter zu Alter ſeinen Kindern eine nationale Religion übergibt, die die Urſache ſeines Mißgeſchickes iſt, verdient keineswegs die Verachtung, mit welcher man noch in einigen Ländern auf es herabſieht. In den Augen des Gläubigen iſt die lange Demüthigung eine Strafe, in den Augen der Denker iſt ſie eine Prüfung. Das jüdiſche Volk gibt ſeit Jahrhunderten eine große Lehre allen Völkern der Welt, die auch eines Tages ihre Herrſchaft, ihre Geſetze, ihren vaterländiſchen Boden verlieren können. Iſrael hat, indem es ſeine Ueberlie-

3) Herr E. geht auch auf den gegenwärtigen Zuſtand der Juden in England, Deutſchland, Amerika u. ſ. w. ein. Der Raum dieſes Blattes gebietet hier abzubrechen, und geben wir hier noch den Schlußſatz der Abtheilung über die Juden in England.

ferungen, seine Geschichte, die Ehrfurcht vor seinen Vorfahren und seine Hoffnungen mit sich trug, sein Vaterland an die Sohle seiner Sandalen geheftet. Zerstreut, gemißhandelt, irrend auf allen Meeren und allen Gebieten, hat es gewußt in sich Gewissensfreiheit und Anspruch auf Nationalität zu verkörpern. Ein Stamm, der so für ein Recht leidet, hat eine große Mission in der Geschichte.

---

# Wissenschaftliche Aufsätze.

## Ueber das Alter des Hillel'schen Kalenders.

(Schluß.)

Wir kommen nun endlich nach so vielen Digressionen zum eigentlichen Zwecke unserer Aufgabe: Schritt vor Schritt die Angaben und Berichte des Talmuds nach unserem Kalendersystem zu prüfen, und zwar wollen wir der Vollständigkeit wegen die Lehrsätze der Mischna ebenfalls anführen, obwohl hinlänglich bekannt ist, daß diese unseren kalendarischen Gesetzen häufig entgegen und widersprechend sind.

Die erste, wichtigste und zugleich älteste Regel der Festverschiebungen ist, wie wir bereits gesehen: לא א"ד"ו ראש, von welcher bekanntlich die übrigen Festordnungen abhängen. — Allein die Mischna Rosch Haschana 1, 4 berichtet: Zweimal durften die Zeugen der Neumondsphasen den Sabbat verletzen, nämlich wegen Tischri und Nissan; denn in diesen gehen die Boten nach Syrien, um daselbst die geschehene Neumondverkündigung anzuzeigen und wurden auch die Feiertage regulirt. — Hätte man zur Zeit des R. Jehuda Hanassi, der bekanntlich anstatt der Feuersignale das Abschicken von Sendboten eingeführt hat (jeruf. Talmud das. 2, 1 מי ביטל את המשואות? רבי ביטל את המשואות*) die Formel לא א"ד"ו ראש streng beobachtet, wozu brauchte man den Zeugen zu gestatten, im Tischri den Sabbat zu verletzen, da ohnehin in diesem Falle dem Gerichtshofe keine andere Wahl übrig geblieben, als entweder Sabbat oder Montag als Neujahrstag zu bestimmen, je nachdem der Molad, die Conjunction, wirklich eingetreten ist! Eine ähnliche Frage erörtert

*) Hier ist, wie anderswo nachgewiesen werden wird, eine falsche Lesart. Die Red.

der Talmud bei Nissan das. 20 a. Es kann also darüber kein Zweifel obwalten, daß damals Neujahr sowohl Freitag als Sonntag sein konnte, wie dies R. Abin wirklich bezeugte איקלע ולא דחי, s. Sukka 43 a und oben. — Ebenso bespricht daselbst der jerus. Talm. 2, 1 den Punkt, daß, wenn Neujahr Freitag ist, die Feuersignale am Abend wegen des beginnenden Sabbats nicht angezündet werden durften, "אין משיאין וגו. Also nirgends eine Spur von einer Rücksicht auf lo adu! — Noch schlagender beweist dies folgende Stelle Nidda 67 b. woselbst R. Jemar (st. 432 d. g. Z.) und Maremar die rituale Frage behandeln, wie sich die Frauen zu verhalten haben in Betreff des Reinigungsbades nach der Menstruation, wenn Neujahr Sonntag und Montag ist und daher drei Feiertage nach einander folgen, דרשמריסר: אשה חופפת בערב שבת וטובלת במוצאי שני ימים טובים של ר"ה"ש אחר השבת. Es handelt sich hier um einen praktischen rituellen Gegenstand und dennoch wird ein solcher nach unserer Zeitrechnung unmöglicher Fall von R. Hunna und den spätern Amoraim angenommen. S. den Commentar zu Scheeltoth Ab. 66, 4 von R. Jesaias Pick, der diese schwierige Frage hervorhebt. So findet sich auch jerus. Moed Katon 3, 5 in Betreff der Trauergebräuche folgender Passus, der sich ebenso wenig mit unserer Zeitrechnung vereinbaren läßt: כפיית המטה פעמים ו' ה' ד' ג'. יו"ט לאחר שבת ד שני ימים טובים של ראש השנה לאחר שבת ג'.

Gehen wir nun zur eigentlichen Ursache der Festverschiebungen, zum Versöhnungstag über, wo die Formel lautet: לא א"ג"ו יו"כ, so begegnen wir abermals denselben Ausnahmen. Ja hier sind die conträren Relationen so zahlreich, daß es uns zu weit führen würde, alle anzuführen. Menachot 99 b erzählt die Mischna 11, 7: Wenn der Versöhnungstag unmittelbar vor Sabbat war, konnte das Opferfleisch von dem Sündenbocke, da es am Sabbat nicht gekocht werden durfte, erst am Abend des Sabbats gegessen werden; doch die von Babylonien herkommenden Priester, welche kräftigerer Natur waren, verzehrten es roh. Maimuni, Mischnacommentar, bemerkt hierzu, daß sich hier am deutlichsten das Unrichtige der Behauptung des Saadias Gaon herausstellt, weil hier eine geschichtliche Thatsache erzählt wird, die keine Meinungsverschiedenheit zuläßt, was auch Jom Tob Heller näher beleuchtet; vgl. das. וגה דוחה. Ebendaselbst 11, 9 behauptet der Priester R. Simon, daß wenn Freitag Jom Kippur ist, die Schaubrode Donnerstag gebacken werden müssen, wozu R. T. Heller das. noch zu vergleichen ist. — Es sind diese Stellen von besonderer Wichtigkeit, weil sie im Widerspruch mit

Sukka 54 b stehen. Dort wird nämlich geradezu behauptet, daß das Eintreffen des Versöhnungstages an Freitag und Samstag nur nach der Meinung der Acherim möglich ist; nicht aber nach der Meinung der andern Gelehrten, da doch aus so vielen Facten und wirklichen Begebenheiten das Gegentheil sich ergibt. Schon Tosafot Menachot 100 b fühlte die Schwierigkeit, ohne sie beantworten zu können. Diese Stelle scheint daher sehr verdächtig und dürfte sie vielleicht eine Interpolation aus der Saburäer- oder der Gaonimperiode sein. Uebrigens ist auch auffallend, daß diese Stelle nirgends mehr vorkommt, obschon sich so oft hierzu Gelegenheit darbietet, was unsern Verdacht gewiß rechtfertigt. — Auch der jeruf. Talmud kennt diesen Nothbehelf noch nicht und scheint demnach diese Ansicht nicht zu theilen, wie wir gleich sehen werden. Sabbat Ab. 15, 3 Fol. 114 heißt es: Man darf nicht das Opferfett vom Sabbat am darauffolgenden Versöhnungstage darbringen und auch nicht umgekehrt. Ferner wird daselbst folgende Beraita citirt: Fällt das Versöhnungsfest auf einen Freitag, so darf nicht wie gewöhnlich geblasen werden zum Zeichen des Sabbatbeginnes; fällt es auf einen Sonntag, so wird beim Ausgang des Sabbats das Habdalagebet nicht gesagt. Sonderbar wird jeruf. Sabbat l. c. darüber debattirt, warum im letzten Falle der Habdalasegenspruch nicht gesagt wird und R. Abun sagt ausdrücklich, daß derselbe beim Gebet eingeschaltet wird! יו"כ שחל באחד בשבת אר' אבון מבדיל בתפלה. — Nirgends wird eingewendet, daß diese Fälle nicht eintreffen können, ja sogar R. Abun findet es nöthig, eine Segensformel dafür zu verfassen! Vgl. auch Joma 46 a. — Läßt sich nun annehmen, daß die Mischna und die Beraita an so vielen Orten überall die Meinung des R. Meir, Acherim, acceptirt haben, die doch die Halacha gänzlich verwirft? — Pessachim 54 b endlich bespricht der Talmud den Unterschied in Betreff des Fastens zwischen Jom Kippur und dem 9. Ab und dabei führt R. Schischa b. Idi (einer der letzten Amorain, denn dessen Vater R. Idi st. 452 d. g. Z.) an, daß des Zweifels wegen Jom Kippur doppelt gefeiert werden muß, vgl. das. Konnte aber in den Tagen des R. Schischa ein solcher Zweifel noch stattfinden, da doch damals schon 100 Jahre der Hillel'sche Kalender existirte!? Hinsichts des Laubhüttenfestes gelten die Normen: לא א"ר"ו סכות ושמיני עצרת ולא" ג"חו הושענה רבה. Sukka 4, 1 erzählt hingegen die Mischna, daß, wenn der 7. Tag des Laubhüttenfestes am Sabbat eingetroffen, im Tempel die Weidenceremonie celebrirt wurde, u. s. w. Bekanntlich bildete die Weidenceremonie im Allgemeinen und vorzüglich

am Sabbat einen heftigen und bittern Streitpunkt zwiſchen den Boëthuſſim (Saducäern) und Phariſäern, und daſ. 46 a und Toſifta wird der Vorfall berichtet, wie einſt die Saducäer im Tempel die Weidenceremonie am Sabbat zu ſtören und zu verhindern ſuchten. Wir haben alſo hier wiederum ein hiſtoriſches Factum gegen die Regel lo adu, welches man vergeblich wegzudeuteln verſuchen würde. Uebrigens wiſſen wir bereits aus jeruſ. Sukka 4, 1, daß R. Simon dieſe Feſtverſchiebung, den Hoſiannatag nicht auf einen Sabbat fallen zu laſſen (לא גה"ו ה"וש"ר), wirklich erſt einzuführen verſuchte, was ihm aber nicht völlig gelungen ſein mochte, da nach dem Zeugniſſe des ſpäter lebenden R. Abin, l. c. 43 b, der Hoſiannatag wirklich am Sabbat ohne die übliche Weidenceremonie gefeiert wurde. אילע ולא דחו בגבולין! Endlich zeugt folgende Stelle gegen das Geſetz lo adu, jeruſ. Beza 1, 1, woſelbſt über den Gebrauch und die Benutzung der Verzierungen der Laubhütten debattirt und auch der Punkt: י"וט, שמיני עצרת, שחל להיות בערב שבת כם"ד שחי קדושות zur Sprache gebracht wird.

Die kalendariſche Formel des Peſſach lautet: לא ב"ד"ו פסח. Allein auch hier treffen wir viele hiſtoriſche Berichte, die das Gegentheil darthun. Die Miſchna Peſſachim 7, 10 lehrt, wie man ſich zu verhalten habe mit dem Verbrennen der ungenießbaren Ueberreſte und Knochen des Peſſachopfers, ſo der 16. Niſſan Sabbat iſt, wo es alſo bis zum 17. bleiben muß: חל ששה עשר בשבת ישרפו ב"י"ד. Raba und R. Aſchi ſuchen dafür Belege aus der Bibel, ohne im mindeſten zu bemerken, daß nach dem Grundſatze lo badu der 16. Niſſan nicht auf einen Sabbat fallen kann. Vgl. auch die bereits citirten Worte Raba's daſ. 58 b. — Das Wochenfeſt hat ebenfalls eine eigene Formel: לא ג"ה"ו שבועות. Doch auch hier bieten ſich die Widerſprüche in Menge dar! Menachot 11, 2 u. 9 wird gelehrt, daß die beiden Brode, welche als Erſtlingsopfer von der Weizenernte am Wochenfeſte dargebracht wurden, am Sabbat nicht gebacken werden durften, ſondern am Rüſttage vorher. Ebenſo ergibt Chagiga 2, 4 offenbar, daß das Wochenfeſt auf einen Sabbat fallen kann. Vgl. auch hierzu jer. Megilla 1, 4: כתוב אחד אומר וחג הקציר בכורי מעשיך וכתוב א' אומר כל מלאכת עבודה לא תעשו כיצד יתקיימו כתובים הללו בשעה שהוא חל בחול אתה חוגג ושובת בשעה שהוא חל בשבת למחר אתה חוגג וקוצר.

Auch für Purim ſorgte unſer Kalender mit einer eigenen Formel: לא ו"ב"ד פורים. Megilla 5 heißt es: א"ר חלבו אר"ה פורים שחל בשבת, ohne die geringſte Bemerkung, ob dies jetzt möglich ſei

oder nicht. Ebenso das. 30 in Beziehung der 4 Perikopen, Paraschot, werden die Worte des R. Chija: אר"ח בר אבא פורים שחל בשבת מקדים וקורא פ' וכו angeführt. Doch ist hier wieder eine Differenz zwischen den beiden Talmuden anzumerken. Jeruſ. Megilla 1, 2 macht R. Joſe die Bemerkung zu den Worten der Miſchna: Fällt Purim auf einen Montag oder Sabbat, dieſe Fälle sind jetzt nicht möglich, da dadurch Sabbat und Jom Kippur aufeinanderfolgen würden. א"ר יוסה ליתי כאן חל להיות בשני, וליתי כאן חל להיות בשבת חל להיות בשני צומא רבא בחד בשבא, חל להיות בשבת צומא רבא בערובתה. Man hat aus dieſer Stelle argumentiren wollen, daß der Talmud hier unſeren Kalender vor Augen gehabt habe, was aber völlig unbegründet iſt, weil ſonſt die zweite Dechia לא ד' פורים, welche ausdrücklich in der Miſchna ſteht, nicht hätte fehlen ſollen. Allein dieſe Stelle will blos ſagen, daß die in der Miſchna beſprochenen Fälle jetzt nicht mehr eintreten können, weil darauf ſtets bei der Beſtimmung des Neujahrsfeſtes Rückſicht genommen wird. Uebrigens gedenkt ja ohnehin ſchon Ulla, wie wir oben geſehen, dieſer Dechioth und gerade auf die genaue Beſtimmung des Purim wurde ein beſonderes Gewicht gelegt wegen der damit verbundenen Einkaſſirung der Schekalim und weil das Volk überhaupt gewohnt war, vom Eintreffen des Purim auf den Beginn des Oſterfeſtes zu ſchließen. S. Megilla und Schekalim am Anfang: אר"י בזמן הזה הואיל ומסתר לין בה אין קורין אלא בזמנה. Ueberdies haben wir in den beiden erſten Artikeln, Jahrg. 1856 S. 412, nachgewieſen, daß R. Joſe und R. Jona die Kalenderreform des Hillel nicht erlebt, ja im Gegentheile iſt es notoriſch bekannt, daß Beide unter dem Vorſitze des R. Chagai den Act der Neumondsverkündigung, Kiduſch Hachodeſch, mehrmals vorgenommen haben. Vgl. jeruſ. Megilla II, 5: ר' חגי פתח ר' יוסי ור' יונה חותמין. Noch deutlicher geht dies aus folgender Stelle hervor, indem R. Joſe die Frage über das Vorleſen der Megilla am Sabbat mit den Worten abweiſt: es iſt dies jetzt nicht mehr möglich und wenn es möglich wäre, ſo halte man ſich nach dem Ausſpruche der Miſchna, das. I, 3: היו עבדין עובדא? אר"י ליתי אפשר! ואין אפשר כמתניתא. Dieſelbe Antwort ertheilte Genannter einem andern Gelehrten in einer ähnlichen Frage, das. III, 4: ר' אבא בר פפי בעי י"ד שחל שחל להיות בשבת וכו'? א"ל ולא איתחבת דליתי אפשר ואם אפשר איחור הוא לעיידתו*).

*) Der Commentar Korban Eda hat dieſe Stelle mißverſtanden, indem er zu den Worten wenn möglich u. ſ. w. hinzufügt, daß unter Möglichkeit

Endlich dürfen wir auch nicht den Faſttag am 9. Ab unerwähnt laſſen, bei welchem die Formel lautet: לא ב"ד"ו ט' באב. Thaanit Ab. II, 10 wird gelehrt, wie es mit dem Faſten des 9. Ab am Rüſttage des Sabbats zu thun ſei. Ferner daſ. 29 b leſen wir: ט' באב שחל בשני, ברביעי בשבת וכי' לייט עלה אביי וכי'. Ebenſo wird jeruſ. Tractat l. c. II, 14 die Meinung als Halacha-Norm aufgeſtellt: תשעה באב שחל בערב שבת מתענה ומשלים, ר' ועידה בשם ר"י, ר' בא ר' אימו בר יחזקאל בשם רב הלכה כר' יוסי. Endlich wird daſelbſt IV, 6 von Abba Aricha erzählt: ט' באב שחל בע"ש עולה על שולחנו כסעודת שלמה, רב ה'האכל וכו'. Wir wollen nun noch zum Schluſſe dieſe Vergleichung bei den Monaten anſtellen, wiewohl die meiſten Beſtimmungen darüber aus der vorhillel'ſchen Periode datiren. Nach unſerer Zeitrechnung iſt Adar immer defectiv — 29 Tage — und in einem Schaltjahr Adar I vollzählig und Weadar II defectiv. Roſch Haſchana 19 b werden mehre alte, aber divergirende Zeugniſſe über dieſes Thema angeführt und endlich verwirft der Talmud die Anſicht, daß Adar immer als defectiv anzunehmen ſei. העיד ר' יהושע בן לוי משום קהלא קדישא על שני אדרים שמקדשים אותן ביום עיבוריהם, העיד ר' סמאי משום חגי, זכרי' ומלאכי על שם אדרים אם רצו לעשותם שניהם מלאים או חסרים עושין, אחד מלא אחד חסר עושין. אדר סמוך לניסן לעולם חסר .... תיובתא! Ferner ſind nach unſerem Syſtem Tiſchri und Niſſan immer vollzählig. Dagegen heißt es im jeruſ. Tractat R. H. III, 1: רב אומר: ניסן לא נתעבר מימיו והא חזינן אם בא חדש בזמנו? אם בא, לא בא!

---

die Zeit gemeint wird, wo die Neumondverkündigung zu den Functionen des Synedriums gehörte, da doch R. Joſe ſelbſt zu dieſer Zeit lebte und dieſe Functionen ausübte! Der Ausdruck: ליה אפשר! ואין אפשר ſtellte gerade die Unmöglichkeit des Gegenfalles nicht ganz in Abrede, obwohl der Gerichtshof ihn zu vermeiden ſtrebte, während bei unſerem für immer fixirten Kalender davon gar nicht die Rede ſein kann. Der Verfaſſer des Scheelthoth Ab. 66, 4 hat obige Stelle aus dem jeruſalemiſchen Talmud aufgenommen, die wir hier wiedergeben wollen, obgleich ſie ſehr corrumpirt iſt, weil ſie R. Jeſaias Pick gar nicht erklärt: חה ששנו חכמים חל להיות בשבת וכו' בזמן חכמים הראשונים שהיו בקיעין בחשבון מולד הלבנה ובדיקתקי סוד העיבור היה יום ערבה בא בשבת, ופורים בשבת ומקרא מגלה בשבת (??) ומוציאין לולב ותוקעין בשבת שחל ר"הש בו. אבל היום שאין חכמים בקיאין (??) בחשבון תולדת הלבנה ובדיקתקי סוד העיבור גזרו חכמים שלא להוציא לולב בשבת, וכן בשופר ובמגילה אמר רבא (?) גזירה שמא ישלנו וכו'. Wir können uns jetzt auf die Erklärung und auf die Schwierigkeiten der Meinung des R. Achai Gaon nicht einlaſſen und haben blos auf dieſelben durch Fragezeichen hingewieſen, doch können wir daraus erſehen, daß R. Achai Gaon ſich des jeruſalemiſchen Talmuds bediente und auch der richtigen Anſicht war, daß in früherer Zeit die Dechioth nicht beobachtet wurden.

רב אומר תשרי לא נתעבר מימיו. Von den beiden Monaten Jjar und Siwan, wovon jetzt der erſtere ſtets defectiv und der letztere vollzählig genommen wird, damit das Wochenfeſt am 6. Siwan gefeiert werde, haben wir bereits oben geſehen, daß man es nach der Meinung der Chachamim damit nicht ſo genau nehmen muß, indem Schebuot unabhängig von den Tagen der Monde, fünfzig Tage, 7 Wochen, nach Peſſach und zwar bald am 5., 6. und 7 Siwan gefeiert wird. Wahrſcheinlich finden ſich noch zerſtreute Nachrichten im Talmud über die Monate, die alle für die Geſchichte des Kalenders wichtig ſind, und wir bemerken blos noch wie man außerhalb Paläſtina's, beſonders im bürgerlichen Leben die Tage gezählt und datirt hat. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß im bürgerlichen Leben ein geregelterer Modus im Kalenderweſen Bedürfniß iſt und noch weniger läßt ſich dem Uebel, wie bei den Feſten, mit einer Doppelzählung abhelfen. Es hat uns aber zum Glück die Toſifta die in vieler Hinſicht wichtige Nachricht erhalten, daß die Diaſpora immer regelmäßig abwechſelnd einen Monat vollzählig und den andern mangelhaft gerechnet, bis die Feuerſignale und die Sendboten ſie eines andern belehrt haben, wo dann wiederum nach früherer Weiſe verfahren wurde. S. Toſifta Erachin I. und Thaanith 5, a: במקום שאין מבירין זמנו של חדש נוהגין אחד מעובר ואחד אונו מעובר. וכן בגליות נוהגין אחד מעובר ואחד שאונו מעובר. היו נוהגין חמה בזמנו והאב מעובר וא"ח"כ נודע להם שאב בזמנו, מניחין אותו ומונין מכאן ואילך אחד מעובר ואחד איט. Man war alſo beſtrebt, ſtets eine Gleichmäßigkeit und Ordnung beizubehalten und wenn man ſich geirrt hat, ſo lenkte man ſchnell in die alte Bahn ein. Selbſt beim Verſöhnungstage mußte man, weil hier ein Doppelfaſten faſt unmöglich iſt, dieſe Ordnung einhalten und man zählte immer genau 10 Tage vom erſten Neujahrstag bis zum Verſöhnungsfeſte, obwohl man zweifelshalber eine zweitägige Neujahrsfeier hielt. Hiermit dürfte auch die Frage über die Beſtimmung der Feſte beim Tempel zu Leontopolis erledigt ſein (?), da wahrſcheinlich die Prieſter des Oniastempels derart verfahren ſind. S. den Aufſatz: Das Buch der Jubiläen, von dem Redacteur dieſer Monatsſchrift Jahrg. 1856 S. 391.

Wir wären nun mit unſerer Aufgabe zum Theil zu Ende und glauben, daß ſich jetzt bei ſorgfältiger Durchleſung und Ueberſchauung des Ganzen ein ſicheres Reſumé herausſtellen muß, das wir kurz ſkizziren wollen. — Nirgends wird, ungeachtet der zahlreichen Gelegenheiten des Hillel'ſchen Kalenders eine auch noch ſo leiſe Erwäh-

nung gethan. Im Gegentheile sind die meisten Angaben und Data ja gar oft geschichtliche Nachrichten und praktische Lehren, den Grundsätzen desselben ganz entgegengesetzt. Selbst bei den spätesten Gelehrten der Talmudperiode R. Aschi, R. Jemar, R. Idi, Rabina u. A. ist nirgends eine Spur von dieser wichtigen Neuerung zu finden, und sie behandeln dieses Thema selbst bei praktischen und rituellen Fragen ihrer Zeit noch immer im Geiste der alten Einrichtung, ohne dabei des gewaltigen Unterschiedes zu gedenken! — Bedenkt man überdies, daß die Neumondverkündigungen durch die Auflösung des Patriarchats, 415 d. g. Z., und des Synedriums früher schon zu einer bloßen formellen Sache herabgesunken war, so ist es leicht erklärbar, da ohnedies in Betreff der Feste und Gebete Alles beim Alten blieb, daß die Kalenderreform sich ohne vieles Aufsehen leicht Eingang verschaffen konnte. — Jedenfalls kann man, wenn man von der ungeschichtlichen Nachricht des Hai Gaon absieht, ohne Schwierigkeit annehmen, daß die Neumondverkündigungen, Kidusch Hachodesch, noch von R. Gamaliel Bathrai, bis 425, dem letzten bekannten Sprößling des Hillel Hanassi, vorgenommen werden, da damit die Nachrichten des Talmuds harmoniren. Denn wie ließen sich sonst im Munde der Talmudisten die Ausdrücke: אמימר אמר, מה דעתך דעברוה לאלול? שמיני ספק שביעי erklären und ohne Zweideutigkeit rechtfertigen? Hier sind die Worte buchstäblich zu nehmen, wie dies auch Maimuni, Jom Tob Ab. 6, 14 mit Recht behauptet. Auch von Raba b. Joseph wissen wir, daß die Neumondverkündigungen ihm durch das bekannte geheime Sendschreiben (s. Synhedrin 12 a) angezeigt wurden*). Später freilich

*) Zur bessern Orientirung wollen wir noch einige geschichtliche Facta, die wir theils citirt haben, zusammenstellen, da die Ausdrücke: ידעין אי לא ידעין בקיבועא דירחא allgemein mißverstanden wurden. Daher muß man immer die talmudische Chronologie vor Augen haben, um Irrthümer zu vermeiden. — Jerus. Rosch Haschana II, 5 werden einige Talmudisten erwähnt, die bei den Functionen des Kidusch Hachodesch zugegen waren und unter Andern R. Jose und R. Jona. Das. III, 1 wird berichtet, daß R. Abuhu den Sendboten das Losungswort: unser Erlöser, גואלינו, mitgegeben und daß R. Berachja das Zeugniß von stummen Sendboten angenommen hat. Von dem Auftrage des R. Simon wegen der Dechioth, Sukka IV, 1, haben wir bereits gesprochen. Ferner wissen wir von Ulla, daß er einmal ein Sendbote war, Rosch Haschana 22 b, so wie daselbst 19 b und 21 a viele jüngere Amoraim vorkommen, die noch das Fortbestehen des Kidusch Hachodesch voraussetzen, z. B. R. Nachman b. Chasda דדריש ר' נחמן בר חסדא ובי, R. Sera und Huna b. Abin, der ein Stück Kalendergeheimni entdeckte. Ebenso wissen wir dies

fließen die hiſtoriſchen Nachrichten ſpärlicher; aber das Kalenderweſen zur Zeit des R. Aſchi ſteht mit dem unſrigen in völliger Disharmonie.

Unſer Kalenderſyſtem iſt daher höchſt wahrſcheinlich erſt nach Abſchluß des Talmuds, 500 d. g. Z., entſtanden und dürfte ein Product der Saburäerperiode ſein. Aber da dieſe wichtige Reform von Paläſtina ausgegangen ſein muß, ſo iſt die Zeit der älteren Maſoreten; wo in Paläſtina ein neues geiſtiges Leben erwachte, anzunehmen. Die Maſoreten, die dem Judenthume das Verſtändniß der Bibel erhielten, haben auch durch den fixen Kalender die Erhaltung der Feſte als der nationalen Elemente und des heiligen geiſtigen Bandes dem Volke bewahrt. Gerade die Dunkelheit, die über dieſer wichtigen Periode der jüdiſchen Geſchichte herrſcht, berechtigt zu dieſer Annahme. Die Einführung des Kalenders wäre demnach ungefähr 600 d. g. Z., kurz vor dem Auftreten Mahomeds und nicht lange vor dem Entſtehen des Karäismus, der in dieſem Punkte von dem Rabbinismus ſtark differirt, zu ſetzen. Ueber manches auf dieſem Gebiete noch Dunkele hoffen wir in einem andern Aufſatze Licht zu verbreiten.

Jamnitz. Rabbiner D. Oppenheim.

---

## Recenſionen und Anzeigen.

פקודי ה'. Die göttlichen Geſetze aus den zehn Geboten entwickelt und in ihrem Geiſte aufgefaßt. Ein Hausbuch für Iſraeliten, zugleich ein Handbuch beim Religionsunterricht. Von Gerſon Laſch, Oberlehrer an der iſrael. Schule zu Halberſtadt. XII. u. 511 S. Leipzig, 1857. H. Hunger. 2⅓ Thlr.

So verſchieden auch die h. Schrift, von jeher einzig und allein der Mittelpunkt des jüdiſchen Geiſteslebens, in manchem Theile von

---

von R. Safra mit Beſtimmtheit, Peſſachim 52 u. dgl. m. Vgl. Thoſefoth. — Die Doppelfeier des Wochenfeſtes ſcheint früher ſchon auf Oppoſition geſtoßen zu ſein, weil das Wochenfeſt immer richtig mit Paläſtina gefeiert werden konnte, und höchſtens die Juden im Abendlande, in Rom, zu denen die Sendboten in 7 Wochen nicht gelangen konnten, wußten deſſen Eintreffen nicht rechtzeitig. Allein man wollte keinen Unterſchied machen. Vgl. l. c.: ר' נתן בר אמיא אזל לפו מבדיתא ביום טוב שני של עצרת שמחתיה ר' יוסוט אל אבוי ומי!

den Geſetzesforſchern aufgefaßt wurde, ſo hielt man ſich doch von einer rationalen Ergründung des Bibelwortes fern: die Schrift war ein göttlich Geoffenbartes und hatte ihre Begründung in ſich ſelbſt. Nur Maimonides verſuchte im dritten Theile ſeines Moreh den Verſuch, die bibl. Geſetze auf rationaliſtiſche Gründe zurückzuführen; dieſer Verſuch iſt, wie bekannt, in vielen Theilen verunglückt, den großen Mann mochte allein der Gedanke geleitet haben, ein abgerundetes Ganze zu geben. Selten und nur ſchüchtern ſucht Ramban (und Ibn Esra) eine ſolche Begründung auf. — Mehr als auf rationale Auffaſſung richtete man das Augenmerk auf eine überſichtliche Gliederung des Geſetzinhaltes. Man wollte der göttlichen Befehle, die hie und da in der h. Schrift zerſtreut liegen, mit Einem Male werden, ſie unter gewiſſe Geſichtspunkte bringen, von denen aus die Maſſe der Geſetze leichter zu überſchauen wäre. Da ergab ſich als das zunächſtliegende Eintheilungsprincip der Dekalog, weil ja an dieſen augenſcheinlich manche Geſetze ſich anreihen. So hatten die einzelnen Geſetze über die Sabbathfeier offenbar auf das vierte, andere (2. B. M. 21, 15; 3. B. M. 19, 3 u. ſ. w.) auf das fünfte, manche Beſtimmungen über das Criminalverfahren auf das ſechste Gebot Bezug, u. dgl. m. Schon Philo betont nachdrücklich, daß die von Gott ſelbſt geoffenbarten zehn Gebote zwar an ſich Geſetze, aber auch die Principien für die Specialgebote ſeien; alle durch Moſes dem Volke überlieferten Geſetze beziehen ſich auf den Dekalog zurück (De Dec. Orac. Mang. II. p. 183). Bei den ſpätern Gelehrten finden wir dieſelbe Anſicht wieder (vgl. Raſchi, Ramban zu 2. B. M. 24, 12), die von Einigen ſogar durchgeführt wurde, wie von R. Saadia in ſeinen für das Wochenfeſt beſtimmten אוהרות (herausgegeben von J. Roſenberg in deſſen ספר קובץ מעשי ידי גאונים הקדמונים, Berlin 5616, und in dem Werke מאמר השכל). Saadia beginnt ſeine in Gedichtform verfaßte Anreihung der 613 Gebote an den Dekalog alſo:

אנכי אש אוכלה ונחרת מכל הנהרות
ודברו כאש ונוצציה הרדה מצות בכל דבור ודבור
בחכמתו הוללת בעשרת דברות שש מאות ושלש עשרה מצות להורות
אמרות ה' אמרות טהורות.

Aber es ergibt ſich bei der Durchführung, daß ſich bei manchen Geboten nur eine lockere Verknüpfung mit dem Theil des Dekalogs, an welchen ſie gereiht werden, erzielen läßt. So ordnet Saadia die Beſtimmungen über die Elephantiaſis lediglich auf Grund des Midraſch,

daß dieſe Krankheit als eine Strafe für üble Nachrede anzuſehen ſei, dem Gebote: „Du ſollſt wider Deinen Nächſten nicht falſch Zeugniß reden," unter, wie es die betreffende Stelle a. a. O. S. 51 ausdrücklich beſagt:

לסדום המלשין שתפיהו לא חשא שמע שוא במלולים
לכן ינוגע בעור הבשר סיד ובהרת להסגיר פעמים או בפשיונה להכלים
ירוה וסת יועיל מוציאשם רע כי יצטרע בשאתי עד פרחה בכלו להשלים
נכונו ללצים שפטים ומהלומות לגו כסילים וגו

Der Verf. des Eingangs genannten Werkes, in welchem nicht blos eine Anreihung, ſondern eine Entwickelung der Gebote aus dem Dekalog gegeben werden ſoll, hat, um dieſe Schwierigkeit zu heben, eine Brücke zu ſchlagen geſucht von den Specialgeſetzen zu den zehn Geboten, indem er die unter je ein Gebot fallenden Einzelgeſetze wiederum dem Inhalte nach in beſondere Kategorien zuſammengefaßt hat. Gleichwohl iſt die Schwierigkeit, wenn auch verdeckt, nicht verſchwunden. Wir wollen dieſes nur an dem erſten Gebote S. 1—110 nachweiſen. Der Verf. entwickelt (17. K., S. 105) aus dem erſten Gebote die Normen über die Beaufſichtigung der heil. Räume durch die Leviten, und weiter (18. K., S. 107) die Beſtimmungen über die Fernhaltung gewiſſer (unreiner) Perſonen vom Heiligthum durch die Leviten. Freilich werden dieſe Geſetzesgruppen der allgemeinern Pflicht des Prieſter- und Opferdienſtes, und dieſe wiederum der noch allgemeinern, unſeren Geſinnungen gegen Gott einen entſprechenden Ausdruck zu geben, untergeordnet. Aber läßt ſich dieſes Alles, ſelbſt das Allgemeinſte aus dem erſten Gebote, das einzig und allein das Daſein Gottes ausſpricht, entwickeln, und kann man eine Conſequenz des erſten Gebotes in den Geſetzen erkennen: יין ושכר אל תשת, oder S. 107 וישלחו מן המחנה כל ישרף oder ארוע וכל וב .... והבשר אשר יגע S. 91.? — Doch wir laſſen den Namen einer „Entwickelung" fallen und ſubſtituiren den einer „Anreihung." Eine Verknüpfung der Specialgeſetze mit dem Dekalog iſt in dem Buche gegeben, nur hätte auch dieſe zuweilen enger und paſſender ſein können. Es iſt zu bedauern, daß dem Verf. die Aſharot Saadia's noch nicht vorgelegen haben, der eine an vielen Stellen beſſere Unterordnung gibt, als die des Buches מאמר השכל, das dem Verfaſſer zum Vorbild gedient. So ordnet S. die dem Könige Maß in der Hofhaltung zur Pflicht machenden Beſtimmungen dem 10. Gebote unter, (Laſch minder

paſſend dem 5). Die Opfer, welche der in der Fällung des Urtheils irrende Richter zu bringen hat, reiht S. an das 9. Gebot (Laſch weniger gut an das 1.) u. a. m.

Mehr von Bedeutung, als dieſe immer nur äußerliche Eintheilung der Gebote iſt die Auffaſſung und rationelle Begründung derſelben, welcher in unſerem Werke die hauptſächlichſte, zuweilen eine zu große Aufmerkſamkeit gewidmet iſt, ſo daß der Verf. von einer rationellen Begründung in eine Symbolik übergeht. „Die Rauchſäule des Brandopfers," heißt es S. 62, „iſt gleichſam das aufſteigende Dankgebet für die Gnade einer geſunden Luft." Das ewige Feuer auf dem Altar drücke den Dank für dieſes wohlthätige Element aus! (S. 60). Hier dürfte vergebens eine Begründung zu ſuchen ſein; entzieht ſich doch mancher Ausſpruch Gottes und manches Gebot unſerer menſchlichen Erkenntniß! Schön hingegen iſt die Darſtellung von der Kraft und Bedeutung des Gebetes S. 41, ebenſo anſprechend die Deutung der Prieſtergewänder S. 68 ff. und des Sündenopfers, welches der Verf. bezeichnet als das äußerliche Erinnerungszeichen eines gefaßten Vorſatzes zum Beſſeren, der als bloßer Gedanke leicht dem Gedächtniſſe entſchwinden könnte. Auch die Erklärung der מזוזה, ציצית, תפלין iſt gut durchgeführt S. 14. Ueberhaupt bekundet der Verf. ein für das Judenthum erglühendes Gemüth, das er auch bei jedem andern Iſraeliten vorauszuſetzen ſcheint. Sonſt hätte er hie und da behutſam und genauer ſich ausgedrückt. Ein Paſſus, wie: Der Iſraelit iſt verpflichtet, den Abſchnitt Schema vernehmbar und (wenigſtens den erſten Vers) mit Andacht auszuſprechen, (S. 16) iſt dem Bewanderten zwar verſtändlich, dem Laien aber gefährlich. Ungenau iſt der Ausdruck S. 10: Jedem Iſraeliten iſt es als heiligſtes Pflichtgebot gegeben, die Tefillin erſt um den linken Arm und dann um das Haupt gewunden zu haben. — Auch eine größere Präciſion, wie eine conſequentere Orthographie wäre zu wünſchen geweſen: vgl. Bass (בח) Awaudo Sora, Menachoss u. dgl. m. — Das Buch bietet übrigens den ganzen Inhalt des Schulchan Aruch und wird dem Schulmanne beim Religionsunterricht zweckdienlich ſein, dem Laien Belehrung und Erbauung gewähren; und zollen wir gern dem Verf. wahre Achtung ob ſeines redlichen Fleißes und der ſich allenthalben ausprägenden innern Religioſität. — Druck und Ausſtattung ſind vorzüglich. G.

# Notizen.

Ueber die chaldäischen Längenmaße hat Julius Oppert eine Arbeit im Bull. Archéol. veröffentlicht, die er vorher an A. v. Humboldt und den großen Metrologen A. Böckh mittheilte, welche beide die erreichten Resultate bestätigten. Hr. Oppert bemerkte, daß sämmtliche Backsteine Babylons, welche den Stempel Nebuchadnezars, Nerigliſſars und Nabonids trugen, sämmtlich von einer Größe waren. Er schloß daraus, daß in den Seiten dieser Quadrate uns die Einheit eines alten Längenmaßes erhalten worden sei. Messungen an 550 Backsteinen gaben als mittleren Werth $0,^{m}315$. Auch die vorgefundenen Steinplatten hatten immer die gleiche Seitenlänge, die Quadrate waren indessen größer als bei den Backsteinen, und die Messungen führten auf eine Längeneinheit von $0,^{m}525$. Da nun die Länge der königlichen Elle (coudée) Egyptens ebenfalls $0,^{m}525$ betragen hat, so schloß Oppert, daß uns in den Seitenlängen der Steinplatten der Werth einer babyloniſchen Elle, in den Seitenlängen der Backsteine der Werth des chaldäischen Fußes erhalten worden sei. Die hebräischen und chaldäischen Ausdrücke für die Coudée lauten ammah und ammath (אמה). Auf der großen Inschrift Nebuchadnezars, welche das Indienhaus in London besitzt, heißt es nun, der König habe Babylon gegen feindliche Anfälle mit Mauern umgeben, und die Länge dieser Wälle habe 480 Ammatgagar betragen. Nun bedeutet das Wort Gagar*) zunächst einen Kreis. Die Chaldäer waren es aber, welche den Kreis der Ekliptik in 360 Grade theilten, eine Eintheilung, die sich bis auf die Gegenwart erhalten hat. Aus anderen Analogien darf man aber schließen, daß Gagar auch ein Maß von 360 Einheiten bedeutete, Ammatgagar würde also ein Wegmaß von 360 Ellen dargestellt haben. Nun findet sich aber, daß 360 babyloniſche Ellen ziemlich genau 600 Fuß chaldäisch ergaben. Bei allen alten Wegmaßen bilden aber 600 Fuß das Stadium. Ammatgagar war also das chaldäische Stadium, dem man eine Länge von 189 Metres zutrauen darf, d. h. fünf Metres mehr als dem olympischen Stadium. Herodot sagt ferner, daß der Umfang Babylons 480 Stadien betragen habe, nämlich jede Seite der Stadt 120 Stadien. So stimmen also Herodot und Nebuchadnezar überein. König Nebuchadnezar sagt aber noch in der obigen Inschrift, Babylon habe eine Oberfläche von 4000 Makhargagar, also

*) Etwa das hebräische כבר. D. Red.

4000 × 360 Makhar oder Ackermaße bedeckt. Aus obigen Thatſachen folgte, daß die Oberfläche Babylons 5184 Mill. Quadratfuß (chaldäiſch) betragen mußte.

---

## Bibliographiſches.

Giles. Heathen Records to the Jewish Scripture History; containing all the Extracts from the Greek and Latin Writers in which the Jews and Christians are named: collected together and translated into English, with the original text in juxtaposition. London, 1856.

The Greek Testament; with a carefully revised Text, a Digest of various Reading, Marginal References to Verbal and Idiomatic Usage, Prolegomena, and a Critical and Exegetical Commentary by H. Alfort. 4 Vol. London. 1856.

Guers, E., Israël aux derniers jours de l'économie actuelle, ou Essai sur la restauration prochaine de ce peuple, suivi d'un fragment sur le millinarisme. Paris. 1856.

Trommius, Nederlandsche concordantie des Bijbels. Vereenvondigde en verbeterde uitgave onder toezigt van J. de Liefde. IIe aft. Amsterdam. 1856.

H. Paret, Ueber den Phariſäismus des Joſephus. Theol. Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit. 1855. 4. Heft. [Dem Verf. iſt bedauerlicherweiſe das Eigentliche des Phariſäismus unbekannt; daher ſein Verſuch, Joſephus aus dem Phariſäismus und den Phariſäismus aus Joſephus zu erklären, als ein geſcheiterter anzuſehen iſt. Daß das unzähligemal wiederkehrende „phariſäiſcher Sauerteig" u. ſ. w. das Studium des Verf. nicht förderte, iſt erſichtlich; der Verf. ſucht vergebens durch derartige Epitheta ſeine Blößen zu decken, noch wird das Urtheil auch des chriſtlichen Leſers ſich dadurch beſtechen laſſen, daß der Verf. das Chriſtenthum auf Koſten des ihm, wie leicht zu erkennen, faſt völlig unbekannten Phariſäismus hebt. Wenn wir an die Forſchung auf dieſem Gebiete die Forderung der Gründlichkeit ſtellen, und daß wer dieſe ſich nicht aneignen mag oder hierzu nicht Muße hat, ſich von ihm fern halte, ſo wird wohl Niemand hierin ein hochmüthiges Gebahren erblicken. — Das Obige gilt auch den meiſten in neuerer Zeit auftauchenden Verſuchen über die Eſſäer: das Forſchen an eigentlichen Quellen, den miſchniſchen und talmudiſchen Schriften, geht ihnen ab.]

# Zur Geschichte der Juden in Danzig.

In Briefen.

## V.

In den Danzig dicht umgrenzenden Orten Altschottland, Weinberg und Langfuhr erstarkten die Gemeinden immer mehr, in den beiden letztern Orten vorzugsweise an Zahl der Mitglieder, in Altschottland mehr an innerer Ausbildung des Gemeindewesens. Leider ist das alte Gemeindebuch verloren gegangen; das uns vorliegende beginnt mit dem Jahre תקי"ז = 1757, also gerade vor hundert Jahren, es beruft sich aber sehr oft auf Gemeindebeschlüsse und Institutionen שנרשמו בפנקס הישן, „die im alten Buche verzeichnet sind". Zum Glück gibt das Buch der ח"ק, das, wie schon erwähnt, mit dem Jahre 1724 beginnt, auch über manche Gemeindeverhältnisse Aufschluß. Wir finden schon um diese Zeit Alles, was zu einer ansehnlichen jüdischen Gemeinde gehört. Und mit welchen Mühseligkeiten hat diese Gemeinde zu kämpfen, und welche Opfer muß sie bringen, um nur ihr Dasein zu fristen! Nach dem oben erwähnten Gemeindebuche, vom Jahre 1757 beginnend, zählte damals die Gemeinde 46 beitragende Mitglieder; diese hatten im Durchschnitt jährlich über 3000 Gulden (1 Fl. = 6¾ Sgr. preuß.) aufzubringen. Im Jahre 1767 stiegen die Ausgaben auf 4644 Fl., im Jahre 1768 auf 6117 Fl., im Jahre 1772 sogar auf 13,139 Fl. [1]), eine enorme Summe, wenn man den damaligen Werth des Geldes, die geringe Zahl der Belasteten und die Erschwerung des Erwerbs in Anschlag bringt. Von dieser Summe wird aber nur ein sehr

1) In diesem Jahre wurde der Gemeinde von der preußischen Armee eine Contribution von 2000 Fl. und 10,000 Pfd. Fleisch aufgelegt, die mit 1270 Fl. abgekauft wurde.

kleiner Theil, durchschnittlich etwa ein Sechstel, auf wirkliche Gemeindebedürfnisse verwendet; diese sind besonders durch indirecte Steuern auf Fleisch, Wein, Mazoth u. dgl., durch Collecten und freiwillige Spenden befriedigt worden; das Meiste geht darauf, um sich Schutz von den großen und Ruhe vor den kleinen Herren zu erkaufen. Interessant ist zu sehen, was für Posten vor hundert Jahren in einer Gemeinderechnung figurirten. Da heißt es außer dem Schutzgelde von 900 bis 1000 Fl.

[2]) בשביל א"פ (Strafgelder) להשרה יר"ה קנם 1200 Fl.

Geschenk an den Obersten . . . . . 225 „

Geschenke an den Instigator, an den שופט (Richter), an den Controleur, an den Pater Prior, an die משרתים (vermuthlich Polizeibeamten), und es gab deren in Danzig, auf dem Stolzenberge, auf der hohen Seite und in den Klöstern, man mußte alle zu Freunden haben, und das war nur zu erreichen durch Dominiksgeschenke, durch חגאות-Gelder, d. h. Festgeschenke in verschiedenem Betrage, je nach ihrem Range, von 400, 100, 50, 20 und 10 Fl. Eine alljährliche, nicht unbedeutende Ausgabe erwuchs daraus, daß die Vorsteher von den Regierungsbeamten ausländische und inländische reducirte Geldsorten, z. B. Tümpfen, zum vollen Werthe oder einem Zwangscourse annehmen mußten. Der Posten ממעות שקבלתי מהשופט היוק מן מטבעות (Gelder vom Richter mit Verlust an den Münzen angenommen) fehlt in keiner Rechnungsablage, und erscheint oft in einem Jahre zehnmal. Auch Waaren, z. B. Kaffeebohnen ꝛc., müssen die Juden zu einem Zwangswerthe annehmen und die Verluste daran tragen, und Lotterielooſe werden ihnen auf Kosten der Gemeinde aufgenöthigt. Die großen wie die kleinen Herren haben auch noch mancherlei Gelüste, die sie gern auf Rechnung der Gemeinde befriedigen. Daher rühren Posten in den Rechnungen, wie Dutzende von בגדים, vermuthlich Tüchern, ferner Wein, Knaster, Rum, Branntwein, Citronen und eine Liebhaberei von שני אתרוגים להשרה (zwei Paradiesäpfeln der Herrschaft). Auch Schulden hat die kleine Gemeinde im Jahre 1757 1500 Gulden; sie wachsen in zehn Jahren schon um das Doppelte an und werden später, wie wir sehen werden, noch bedeutender. Die Geleitgelder wurden von dem Gemeindevorstande in einer Pauschsumme bezahlt und ihm dafür so viel Geleitscheine ausgestellt, als das Verzeichniß

2) Ich habe nicht ermitteln können, was diese Abkürzung bedeutet.

von Mitgliedern, das er namentlich einreichte, nachwies. Auch noch eine Anzahl in blanco wurden ihm zugestellt, die er an Fremde verkaufte und sie auf ihren Namen schrieb, die dann mit 12—15 Fl. für jeden Schein bezahlt wurden. So viel von der Stellung der Gemeinde nach Außen.

Sehen wir uns nach dem innern Gemeindeleben um, so nöthigt uns dies die gröste Hochachtung ab. Bei solcher Unsicherheit des Daseins und so schweren Lasten hat die kleine Gemeinde doch Alles, was das religiöse Bedürfniß, die Würde und das Ansehen eines Religionsverbandes erheischt, so gut und so vollständig, wie es nur die gröste Gemeinde in Israel aufzuweisen hat. Die Gemeinde hatte ihre Synagoge. Schon im Jahre 1724 wird, wie erwähnt wurde, die בהכנ' הגדולה (große Synagoge) von der בהכנ' העליונה (obere Synagoge) unterschieden. In der letzteren hielt die Beerdigungsgesellschaft einen Frühgottesdienst. Diese Gesellschaft, so alt wie die Gemeinde selbst, lag mit dem größten Fleiße der Krankenpflege, der Behandlung der Sterbenden und der Verstorbenen ob. Ihre Einkünfte verwendete sie zur Unterhaltung eines Krankenhauses, an welchem, wie es scheint, vor 1777 kein Arzt angestellt war. In den Rechnungen ist nur von einem Bader die Rede, der sich des Wermuthkrautes sehr häufig als Medicament bedient haben muß; denn dieser Titel fehlt fast in keiner Rechnung. Studirte Aerzte waren wohl zu Anfang des 18. Jahrhunderts in der hiesigen Gegend noch etwas Seltenes. 1777 wird ein Contract mit dem Arzte מהו' משולם מהו' פייבש ב' aus Prag abgeschlossen. Er erhält ein Jahrgehalt von 20 Ducaten, wozu die Gemeinde $12\frac{1}{2}$, die Gesellschaft $7\frac{1}{2}$ Ducaten zu zahlen hat. Dafür hat er das Krankenhaus und die Armen der Gemeinde mit ärztlichem Beistand zu versorgen. Von den übrigen Gemeindemitgliedern wird ihm für den ersten Besuch 2 Fl., für jeden folgenden 3 Achtehalber (5 Sgr. preuß.), für jeden Nachtbesuch gleichfalls 2 Fl. bewilligt. Interessant ist die Bedingung, die er in diesem Contracte stellt. Weil es ihm nämlich nicht möglich sei, den Gottesdienst stets zur festgesetzten Stunde zu besuchen, so soll es ihm verstattet sein, ein מנין in seinem eignen Hause zu versammeln, was auch unter dem Vorbehalte genehmigt wird, daß keine Gemeindemitglieder dazu verwendet werden sollen, um die Einkünfte der Gemeinde nicht zu beeinträchtigen. — Am Krankenhause sind zwei Wärter und zwei Wärterinnen angestellt. Die Gesellschaft

besorgt auch die Unterhaltung des Friedhofes und nimmt dafür die Beerdigungsgelder ein. Jedoch führt sie von ihrem Ueberschusse alljährlich eine Summe an die Gemeindekasse ab. Ich erwähne diesen Umstand deshalb, weil in neuerer Zeit der entgegengesetzte Gebrauch in vielen Gemeinden und besonders hier in der Altschottländischen üblich ist. Da hat die Beerdigungsgesellschaft ihre eigene Kasse, ist sogar Gläubigerin der Gemeindekasse, während sie doch einen beträchtlichen Theil ihrer Einnahme aus dem öffentlichen Gemeindegottesdienst für das Sprechen des אמ"ר zieht, wodurch dieser zumal an den Tagen, da [redacted] allgemeine הזכרת נשמות (Todtenfeier) stattfindet, ganz ungebührlich ausgedehnt wird.

Die Gemeinde hat ferner einen Vorbeter, einen Singer und einen Baß, ja es werden משוררים erwähnt, was auf einen vollständigen Chor schließen läßt. Wo bist du schöne Zeit geblieben! — Es ist ferner ein eigener Fleischscharn vorhanden, an welchen שוחטים (Schächter) und מנקרים (Reiniger) fungiren. Es ist eine מקוה (Frauenbad) da, an welchem zwei Frauen angestellt sind, die den Dienst einschließlich Erwärmung und Beleuchtung des Bades und Badezimmers für die geringe Vergütung von $7\frac{1}{2}$ Sgr. verrichten müssen. Es wird ihnen mit Absetzung gedroht, wenn sie mehr nehmen. Später wird die Badeanstalt für 85 Thlr. jährlich verpachtet.

An der Spitze aller religiösen Angelegenheiten steht ein Rabbiner. Vor 1752 ist Niemand bekannt, der dieses Amt verwaltet hätte. In diesem Jahre beruft die Gemeinde den, seiner eminenten Gelehrsamkeit wegen weit und breit berühmten ר' אלחנן ב' מהור"ר שמואל. Sein Vater war Rabbiner zu Bonn über die Kölnischen, Arnsbergschen und Münsterschen Lande. Er selbst war vorher Rabbiner zu Fordon. Von seinem gelehrten Wissen und Scharfsinn zeugt hinlänglich das von seinem Sohne nach dessen Tode herausgegebene Werk סדרי טהרה [3]). Seine Anhänglichkeit an die Gemeinde, sowie die Liebe und Verehrung, die ihm von ihrer Seite zu Theil ward, geht aus folgendem wahrhaft rührenden Zuge hervor. Sein Vater, der 1767 zu Bonn mit Tode abgegangen, hatte noch bei Lebzeiten von den dortigen Gemeinden die Ernennung seines Sohnes zu seinem Amtsnachfolger zugesagt erhalten, und gleich nach seinem Hinscheiden wurde

3) Commentar zu ש"ע י"ד des הלכות נדה ושבילה nebst Glossen zu פמ' נדה.

R. Elchanan dorthin berufen. Umfang, Bedeutung und Einträglichkeit der Stelle mußten im Vergleich mit seiner jetzigen sie ihm als bedeutendes Avancement erscheinen lassen, und so nahm er sie denn auch an, trotz des Widerstrebens seiner Frau, welche sich von Heimat und Verwandten ungern trennte, und ungeachtet der Bitten seiner Gemeinde, der Ihrige zu bleiben. Er hatte also jene Vocation angenommen, und schon waren seine Bücher in Kisten verpackt, um auf dem weiten Umwege zu Schiffe nach Amsterdam und von da nach dem Rhein befördert zu werden; er selbst trat die damals sehr langwierige, mühselige Reise mit Frau und zahlreichen Kindern zu Wagen an. Eine Meile weit begleitete ihn die ganze Gemeinde, hier sollte nun die Trennung vor sich gehen. Da brach die ganze Gemeinde in Thränen und Schluchzen aus, das bei der Frau des Rabbiners und ihren Kindern ein starkes Echo fand und den Rabbiner so weich stimmte, daß er's nicht über's Herz bringen konnte, die Reise fortzusetzen. Er kehrte um und blieb Rabbiner der Altschottländischen Gemeinde bis an sein zu früh im Alter von 67 Jahren erfolgtes Ende im Jahre 1780, am Freitag den 22. Elul. — Das Opfer, das hier seine Klugheit seinem Gefühle brachte, war wirklich groß, denn seine Stellung in Altschottland fristete ihm nur ein sehr dürftiges Auskommen, er hatte nur 12 Gulden wöchentlich, und wenn auch die Nebeneinkünfte eben so viel betrugen, so war das doch nur etwa 300 Thlr. jährlich, und davon eine zahlreiche Familie zu unterhalten, mußte selbst bei dem damaligen höhern Werthe des Geldes schwer fallen. Die Gemeinde hatte denn auch ein Einsehen und bewilligte ihm die jährliche Hausmiethe mit 200 Gulden, auch ließ sie ihm zuweilen die Krupke-Gefälle auf Geflügel als Gratification zukommen. Dennoch ging es ihm kümmerlich und aus nachgelassenen Briefen geht hervor, daß er von seinem Vater (?) durch Geldsendungen unterstützt wurde. Dabei verwaltete er fremde Gelder zum größten Vortheile der Berechtigten. Im Gemeindebuche wird documentirt, daß der Rabbiner vor seiner beabsichtigten Abreise nach Bonn, als Vormund der Waisen eines gewissen R. Leiser, deren Erbtheil von 118 Ducaten nebst 10 vom Hundert Zinsen deponirt habe. Später konnte diese Erbschaft nur zu 7 pCt. angelegt werden.

Mit Gelehrsamkeit, liebevoller Sorgfalt für die Gemeinde und Rechtlichkeit verband dieser Mann auch eine Bescheidenheit

und Sanftmuth, wie sie selten bei seinen Zeitgenossen und später angetroffen wird. — Es waren einigemal Streitigkeiten darüber entstanden, wem das Recht gebühre, einem durchreisenden דרשן (Prediger) oder חזן (Vorbeter) die Erlaubniß zu predigen oder vorzubeten zu ertheilen; desgleichen über חיובים (Berechtigte zum Aufrufen zur Thorah) und zum Vorbeten an Selichoth- und hohen Feiertagen. Da machte er keineswegs seine ihm zukommende Autorität geltend, sondern ließ die Sache durch ein Schiedsgericht von Rabbinats-Assessoren aus Posen und Lissa, die während des Dominiks in Danzig waren, entscheiden. Diese Charakteristik erklärt es denn auch genugsam, daß das Andenken dieses Rabbiners in so hoher Achtung und Verehrung von seiner Gemeinde bewahrt wird, wie sonst nicht leicht ein Beispiel vorkommt! Mit Stolz sagt jetzt noch der Altschottländer: „Der סדרי טהרה war unser Rabbiner." Gelehrsamkeit trug seinen Ruf nach Außen, Liebe umschwebte ihn im Schoße der Gemeinde. Auch von uns werde sein Andenken gesegnet!

## VI.

Die Armenpflege der Altschottländischen Gemeinde verdient noch einer besondern Erwähnung. Die ohnehin schon so schwer belastete Gemeinde entledigte sich damals dieser schönen Pflicht auf die rühmlichste Weise. In der Gemeinde selbst schienen wenig oder gar keine Arme zu sein, dagegen brachte es die Lage mit sich, daß sie von fremden Armen stark in Anspruch genommen wurde. Durchreisende רבנים, דרשנים und חזנים erhielten, auch wenn sie nicht zugelassen wurden ihr Talent öffentlich zu zeigen, stets auf Empfehlung des Rabbiners ein ansehnliches Geschenk aus der Gemeindekasse. Eine bedeutende Summe, oft mehrere hundert Gulden wurde alljährlich auf פדיון שבויים (Auslösen der Gefangenen) verwendet. An der Grenze mehrerer Gebiete gelegen, konnte es nicht fehlen, daß das Geleit des einen Herrn im Gebiete des andern nicht respectirt wurde, der arme Wanderer wurde dann als Contrebande festgenommen, und wenn er sich nicht selber auslösen konnte, so wurde eine Gemeinde, auf deren jüdisches Herz zu rechnen war, um ein Lösegeld in Anspruch genommen. In Altschottland war hierzu alljährlich eine Summe von 100 Fl. dem Rabbinen zur Verfügung gestellt, aber in den meisten Jahren reichte sie nicht aus, mußte oft verdoppelt, zuweilen verdreifacht werden. Auch בלבולים (Anklagen), wahrscheinlich aus der Kategorie

der Hostienerstechung und der Brunnenvergiftungen mußten oft gebüßt werden, glücklicherweise nur mit Geld.

Auch nach Außen hin erstreckte sich die Wohlthätigkeit der Gemeinde. Alljährlich wurde ein Beitrag aus der Gemeindekasse als סיפוק לתלמידים (Unterstützung für Studirende) nach Lissa und Posen geschickt. Es läßt sich annehmen, daß auch noch aus Privatmitteln für diesen Zweig der Wohlthätigkeit Manches geschah. Daß das jetzige Geschlecht daran ein Beispiel nehmen möchte! — Es fehlte ferner nicht an Unterstützung der Armen im heiligen Lande, die durch משולחים (Bevollmächtigte) erhoben wurden, ferner an Unterstützung für Synagogenbauten, Abgebrannte und andere Verunglückte in auswärtigen Gemeinden. Kurz das Altschottland der alten Zeit läßt uns in jeder Beziehung die vom wahren Geiste der jüdischen Religion beseelte Gemeinde erkennen.

Aber sie war sich dessen auch bewußt und hat Manches auf ihre Würde gehalten, wie aus folgendem Beschluß hervorgeht.

„Heute den 27. Kislew 5537 (1777) ist vom Gemeindevorstande mit Hinzuziehung der übrigen Notabeln (שאר יחידי סגולה) einstimmig beschlossen worden:

„In Betracht, daß unsere Gemeinde schon so oft von Durchreisenden ist hintergangen worden, indem Knaben, die in unserer großen Synagoge beschnitten wurden, wirklich Namenlose und Findelkinder (שתוקי ואסופי) waren, so haben von Rechtswegen (למען הישר) die Gemeindevorsteher festgesetzt, daß von heute an und weiter nur Kinder von wirklichen Mitgliedern unserer Gemeinde in unserer großen Synagoge sollen beschnitten werden."

Es mag uns heute nicht so ganz als Recht (ישר) erscheinen, bei einem so wichtigen religiösen Acte, als der Einführung eines Kindes in den Bund der Väter, so kleinlich auf einen Ehrenpunkt zu halten; doch da es als Mittel der Kirchenzucht zur Bestrafung der Unsittlichkeit angewendet wird, so mag es gegen Fremde gerechtfertigt angesehen werden. Nicht so leicht ist ein Entschuldigungsgrund dafür zu finden, daß dieser Beschluß auch auf eine ganz unbescholtene Nachbargemeinde ausgedehnt wird. Es heißt nämlich weiter:

„Da auch zufolge Rescript seiner königlichen Majestät[4]) die

4) Nach der ersten Theilung Polens 1773 waren alle die bischöflichen (Altschottland), klösterlichen (Stolzenberg und Weinberg) und gräflichen (Langefuhr) Besitzungen in der Umgebung Danzigs preußisch geworden.

Concession der von Weinberg bereits heruntergezogenen Familienväter besagt, daß sie zwar hier wohnen können, müssen aber die (sich zur) Weinberger Gemeinde halten und keinen Antheil an unserer Gemeinde haben, so möchten dieselben im Verlauf der Tage sich einschleichen und sich aller Rechte in unserer Gemeinde bedienen wollen. Darum haben Vorsteher der Gemeinde für gut befunden, dieselben fern zu halten mit allen Arten von Fernhaltungen in der Welt, und soll keiner der von Weinberg heruntergezogenen Familienväter die Freiheit haben, auf dem Hofe unserer Synagoge einen Trauhimmel aufzustellen, noch einen ihm geborenen Knaben in unserer Synagoge beschneiden zu lassen. Solches ist einstimmig beschlossen und unterzeichnet."

Diese Ausschließung erscheint hart, doch dürfen wir nicht zu streng urtheilen, müssen vielmehr bedenken, daß wenn eine Gemeinde mit schweren Opfern sich ihre Institute schafft und erhält, sie es nicht gleichgültig ansehen kann, daß Andere die Vortheile derselben genießen, ohne deren Lasten tragen zu helfen.

Noch zwei andere Beschlüsse aus diesem Jahre, der eine eine Verwaltungsmaßregel, der andere die Sittlichkeit betreffend, sind beachtenswerth. Sie lauten: „Fremde Jugendlehrer, die hier Unterricht ertheilen, müssen, sobald Kinder hiesiger Familienväter bei ihnen Unterricht nehmen, dies den Vorstehern melden. Sie erhalten dazu Erlaubniß auf drei Jahre. Dann müssen sie sich wenigstens auf ein Jahr von hier entfernen, ehe sie wiederkommen dürfen, damit sie der Gemeinde nicht zur Last fallen. Wenn jedoch ein Lehrer von einem Mitgliede ins Haus genommen wird und dieses seinen Unterhalt übernimmt, so kann er ungehindert hier bleiben so lange er will."

Der andere Beschluß:

„Es hat sich der böse Gebrauch eingeschlichen, daß Jünglinge und Jungfrauen in bedeckten Wagen (עגלות צב) auf Hochzeiten fahren, und es wird viel Geld für diese böse Sache verschwendet. Darum ist einstimmig beschlossen worden, daß dies von heute an und weiter nicht mehr vorkommen darf (בל יראה עוד). Wer zuwider handelt, soll 10 Thlr. Strafe an die Armenkasse und 10 Thlr. an den königlichen Fiscus zahlen."

So greift die Gemeindeverwaltung in alle Verhältnisse regelnd ein und hält ihre Beschlüsse durch Strafen aufrecht. Unter Anderm wird auch bei Strafe verordnet: „Zu einer Hochzeit dürfen zwei מנינים (20 Männer oder Personen?), zu einem Beschneidungs-

feste ein מנין eingeladen werden, außerdem aber noch für jeden Gulden, den Einer zur Gemeinde beiträgt, noch eine Person."

Die Gemeinde hatte, wie überhaupt das Städtchen Altschottland, unter der Herrschaft Preußens sehr gewonnen. Friedrich der Große, dem seine neuen polnischen Besitzungen ohne Danzig werthlos waren, ergriff alle erdenklichen Maßregeln, diese Stadt durch völlige Isolirung und unerschwingliche Zölle in ihren Handelsinteressen am empfindlichsten zu treffen und sie zur Unterwerfung unter sein Scepter zu nöthigen. Zu diesen Maßregeln gehörte auch die 1775 zu Altschottland eröffnete Messe, wohin alle Waaren aus dem gleichfalls preußischen Fahrwasser gebracht wurden. Da diese preußischerseits möglichst begünstigt wurde, so war es um die Danziger Dominiksmesse geschehen. Käufer und Verkäufer zogen nach Altschottland, vergebens verbot Danzig den Durchzug zu dieser Messe durch sein Gebiet und das Einbringen dort gekaufter Waaren in die Stadt. Es mußte beides geschehen lassen. Da dieser Zustand 18 Jahre, bis zum 7. Mai 1783 dauerte, so nahm der Wohlstand der Juden Altschottlands bedeutend zu.

Nach einer bei der königlichen Kammer zu Marienwerder eingereichten Liste zum Behufe der Erhebung des Schutzgeldes und einer Klassensteuer zählte die Gemeinde damals 55 ordentliche, d. h. steuerzahlende Mitglieder, und 32 außerordentliche. Das Schutzgeld betrug für jeden Besteuerten 12 Thlr. Zur Klassensteuer war das Gesammteinkommen auf 34,800 Thlr. geschätzt, das des reichsten Rabbi Anschel auf 4000 Thlr. Außer diesen Abgaben mußte die Gemeinde noch jährlich für 1700 Thlr. Porzellan aus der königlichen Fabrik annehmen, woran die Hälfte verloren ging. Zu den außerordentlichen, steuerfreien Mitgliedern werden gezählt 8 älteste Söhne und 24 Gemeindebeamten, nämlich: 1 Rabbiner, 3 Rabbinatsassessoren, 4 Gemeinde-Pedelle, 3 Krankenwärter, 3 Schächter, 1 Garkoch, 2 Lehrer, 3 Bäcker, 2 Wärterinnen, 2 Stellvertreter der Pedelle. — Wir vermissen darunter Vorbeter und Sänger, vermuthlich wurden diese Aemter nebenbei von den Verzeichneten versehen. Jedenfalls muß man aber zugeben, Altschottland repräsentirte eine Gemeinde, die Allem genügte, was gefordert und gewünscht werden mag.

## VII.

Werfen wir nun einen Blick auf die Nachbargemeinden, die gegenwärtig mit der Altschottländischen in einer Stadt zusammen

wohnen. In Danzig selbst haben wohl seit ihrer letzten Vertreibung im J. 1723 sich Juden den Aufenthalt wieder möglich zu machen gewußt; aber sie waren hier nicht blos ohne Recht, sondern auch ohne Schutz. Einem solchen abenteuerlichen Leben, bei dem man jeder Gewalt, jeder Willkür und jeder Beschimpfung ausgesetzt war, mochten nur Wenige sich unterwerfen. Von einer Gemeindebildung konnte unter diesen Umständen gar keine Rede sein, auch hat sich keine Spur davon erhalten. Es scheinen viele Fleischer darunter gewesen zu sein; denn in dem Altschottländischen Gemeindebuche kommen seit 1764 wiederholt Verordnungen in Betreff des Fleisches vor, das מאנשי המקום „aus der Stadt" dorthin zum Verkauf gebracht wird. Erst am Ende des Jahrhunderts scheinen sie sich in einer Straße, in der Breitgasse, concentrirt zu haben, wie aus einem Beschluß der Beerdigungsgesellschaft von חו"ה פסח 1792 zu vermuthen ist. Dieser lautet: „Es wird beschlossen in Betreff der Danziger, die in der Breitgaß wohnen, wenn ein ganz Armer von ihnen mit Tod abgeht, müssen die Stadtleute zum wenigsten 1 Duc. für die Grabstätte zahlen. Die Beerdigungskosten gehn der Beerdigungsgesellschaft gar nichts an. Auch soll Niemand zur Fürsprache angenommen werden, außer einem Städter, der auch Mitglied der Gesellschaft ist. Derselbe muß mit herauskommen, oder sein Gutachten schriftlich abgeben."

So viel ist gewiß, daß das Grundstück, in welchem sich die Synagoge der gegenwärtigen Danziger Gemeinde befindet, erst 1793 angekauft ist, nachdem Danzig preußisch geworden war.

Gesicherter als in der Rechtstadt ist der Aufenthalt einer kleinen Anzahl von Juden in dem zur Stadt gehörigen Mattenbuden. Hier hatte der Rath zu Danzig einigen Garköchen ein perpetuirliches Geleit bewilligt, um den jüdischen Kaufleuten aus Polen den Aufenthalt zu erleichtern. Zwei Urkunden haben sich hierüber erhalten. Die erste ist eine Eingabe an den Rath vom Jahre 1779, worin die Erlaubniß nachgesucht wird, einen eigenen Schächter zu halten, da es zu schwierig sei, bei jedem Stück Geflügel den Schächter aus Schottland kommen zu lassen. Das andere ist ein Geleitsbrief der Wette d. d. 19. September 1780 für den Schächter Hirsch Israel aus Kreszow an Stelle des verzogenen Gabriel Leibel.

Man sieht hieraus, daß auch hier kaum die schwachen Anfänge zu einer Gemeindebildung sich zeigen. Erst unter der Herr-

schaft Preußens bilden sich zu Danzig und Mattenbuden wirkliche Gemeinden; aber zuerst noch mit Beschränkungen, welche die preußische Regierung aus Rücksichten gegen die von Danzig geltend gemachten Privilegien zuläßt. Daher erklärt es sich, wenn es in der „Instruction für die Repräsentanten der jüdischen Gemeinden zu Danzig und Mattenbuden d. d. Berlin den 21. März 1799" heißt: „Auch die auf Lebenszeit tolerirten Juden, mit Ausnahme der Garköche, dürfen nicht heirathen." Es ist sonst nicht bekannt, daß Preußen je eine so harte Maßregel angewandt hätte.

---

# Briefe aus Oesterreich.

## VII.

### Aus Böhmen.

„Es geht ein finsterer Geist durch dieses Haus!" Man könnte wohl kaum anders die jetzigen Verhältnisse bezüglich der Juden, insbesondere in Böhmen bezeichnen. Ein italienisches Blatt, das den katholischen Interessen gewidmet ist, rief bei der cause celebre, als der Bischof zu Bergamo ein daselbst erscheinendes Blatt, welches von Seite der politischen Behörden nie eine Mahnung, vielweniger eine Verwarnung erhalten, verboten hat, aus: „Das Concordat ist eine Wahrheit geworden!" Und allerdings ist es so. In keinem Kronlande jedoch erhebt sich eine derartige Agitation gegen die Juden, wie eben in Böhmen. Voran ging der Herr Bürgermeister in Saatz und befahl, daß die Juden sammt und sonders den Ort verlassen, hierauf folgte Tachau und machte kurzen Proceß, indem es sich anschickte, den legalen Grundbesitz der Juden zu confisciren und ihnen denselben ganz einfach zu nehmen. Nun kommt Seebusch an die Reihe; es ist dies eine Besitzung des Erzbischofs. Der Pfarrer dieses Ortes verlangt von seinen Pfarrkindern, daß sie nicht beim Juden Dienste annehmen, und die untergeordnete politische Behörde unterstützt denselben und bringt ein altes Gesetz in Erinnerung, welches nie de facto sich erhalten konnte, daß Juden nicht berechtigt sind, christliche Dienstboten zu halten. Ich glaube, wer diese drei Thatsachen liest, wird sich wohl erstaunt fragen, ob wir in dem gepriesenen 19. Jahrhunderte leben. Eine vergilbte Chronik aus dem Mittelalter hätte wahrlich nichts Anderes zu erzählen, bis vielleicht

auf den Scheiterhaufen und den herrlichen Gesang der Psalmen, der während des Officiums stattgefunden hat. Diese Kundgebungen des Fanatismus mögen übrigens auch dadurch hervorgerufen worden sein, daß in letzter Zeit das Gerücht allgemein war, daß unsere Verhältnisse geregelt und zwar sehr günstig geregelt werden sollen.

Ich möchte aber diese Gelegenheit, die hoffentlich von Seite der höhern Behörden genügend geschlichtet werden wird, wie Saatz erledigt wurde*), dazu benutzen, um einen, wie es mir scheint höchst wichtigen Gegenstand anzuregen, und möge das Organ, worin derselbe befürwortet wird, demselben den Weg bahnen.

Es ist unnöthig, auf die Macht der öffentlichen Presse näher einzugehen. Es mag wohl da und dort noch eine fromme Seele geben, die die gesammte Presse sammt der Preßfreiheit verdammt. Nach wie vor aber, wenn man noch so lästerlich über Zeitungen geschimpft hat, nimmt man sie dann wieder zur Hand, um die Tagesgeschichte zu erfahren. Kein Staatsmann verkennt die Macht der Presse mehr, und wenn es auch heißt: „lügen wie gedruckt", so ist das Wort, wenn es einmal gedruckt ist, von besonderer Bedeutung.

Der Katholicismus in Oesterreich, dem man doch nicht nachsagen kann, daß er auf schwachen Füßen stehe, hat diese Stellung erkannt und hat nach dem Concordat ein größeres politisches Organ, „Der Volksfreund", in Wien begründet. Außerdem aber bestehen mannigfache Kirchenblätter. Ueberdies ist es die katholische Kirche, die bei uns die herrschende ist. Wäre es nun nicht an der Zeit, ein großes politisches Organ zu begründen, das es sich zur Aufgabe stellt, die jüdischen Interessen zu vertreten?

Ich muß nämlich dabei bemerken: sämmtliche Kirchenzeitungen so wie „der Volksfreund" treiben auf eigene Faust Politik, und wenn man mit höher gestellten Staatsmännern spricht und auf die Ausschreitungen dieser Blätter hinweist, die manchmal allerdings den Herren selber manche Verlegenheiten bereiten, so heißt es: Diese Blätter vertreten ihre eigenen Ansichten und es steht nichts im Wege, wenn man ihnen entgegentreten will. Nichts desto weniger bewährt sich aber das Sprichwort: Calumniare audacter semper aliquid haeret. Bei solchen Um- und Zuständen wäre es nothwendig, stets auf dem qui vive zu stehen, um die Verleumdungen und Verketzerungen zurückzuweisen. Dazu gibt sich aber kein anderes Journal

*) Während wir dieses schreiben, ist bereits die Angelegenheit geschlichtet und der Auftrag der Bezirksbehörde zu Seebusch annullirt.

her, und so sehr auch die Dilatoren über „Judenpresse" klagen, wollen die betreffenden Journale doch nicht von diesen Subjecten gehetzt werden.

Wenn ich übrigens von einem großen politischen Journal spreche, so ist es wohl unnöthig zu bemerken, daß ich nicht etwa glaube, es gäbe eine jüdische Politik oder eine jüdische Nationalökonomie; salus reipublicae suprema lex esto müßte nach wie vor die Losung sein; das Recht des Juden aber müßte mit aller Kraft vertheidigt und zugleich nach Außen hin Juden und Judenthum in das rechte Licht gestellt werden. Man kann es nicht genug wiederholen: Man kennt Juden und Judenthum sehr wenig, trotzdem man mit uns zusammenlebt. Daher so mannigfache Mißverständnisse und Unverständnisse. Der Katholik kann es überhaupt nicht begreifen, wie es möglich ist, daß das Judenthum ohne Geistliche, die die Gewalt zu lösen und zu binden haben, ohne Bischöfe und ohne Pabst bestehen kann. Ich kann Ihnen aus wohlunterrichteter Quelle mittheilen, daß man an maßgebenden Orten sich eine Zeit lang mit dem Gedanken trug, ob es nicht möglich wäre, einen hohen Priester neuerdings einzusetzen. Noch weniger begreift man, wie eine Religion ohne Dogmen bestehen kann. Und würden wir nicht eine Jahrtausende lange Geschichte für uns haben, die Herren würden den Untergang Israels auf den nächsten Tag festsetzen.

Allerdings hätte sich ein solches Blatt ferne zu halten von rein religiösen Angelegenheiten und soll dasselbe kein Tummelplatz für die verschiedenen Parteien im Judenthume werden. Es handelt sich nicht um einen Rechtszustand für den oder jenen Juden mit dieser oder einer andern religiösen Ueberzeugung zu erringen, sondern für den Juden überhaupt.

Die materiellen Mittel dürften zu einem solchen Unternehmen nicht fehlen und dürfte man allerdings auch nicht scheuen, Opfer zu bringen. Ich komme wieder auf den „österreichischen Volksfreund" zurück. Das Blatt ist nicht durch die Abonnenten gedeckt und doch scheut es nicht der „Severinusverein", immer wieder Geld zuzuschießen.

Es versteht sich übrigens von selbst, daß dieses Blatt in Wien, im Mittelpunkte des Reiches erscheinen müßte.

Dieses kurzgefaßt ein Antrag, dem wir wünschen, daß er berücksichtigt werde. Der Vorstand der Wiener Gemeinde, der schon öfters das Wort für die Juden der Provinzen ergriffen hat, wird gewiß diese Motive nicht unbeachtet lassen und diesen Vorschlag in Berathung ziehen und beschließen, was zum Heile Israels ist.

Ich begann dieses Mal meine Correspondenz, indem ich einige kleine Orte namhaft machte, die sonst in jüdischer Beziehung wenig Bedeutung haben. Ich wende mich nun zu Prag. Da habe ich vor Allem eines wichtigen Erlasses zu gedenken. Seitdem die Prager Judengemeinde in neuester Zeit als politische Gemeinde zu bestehen aufgehört hat, indem sie der Commune im Allgemeinen incorporirt wurde, besteht der Proceß, wer die Kosten der Haupt- und Musterschule in der jetzigen Josephstadt zu tragen habe. Ich dächte es sei klar, daß eine Volks- und Realschule eine Communalangelegenheit ist. Von diesem Standpunkte aus wurde der Gegenstand auch von Seite der Behörden aufgefaßt. In jüngster Zeit wurde jedoch auf wiederholtes Einschreiten von Seite der obersten Behörden entschieden, daß die betreffende Confession die Lasten der Schule zu tragen habe. Jedenfalls zeigt dieses, wie sehr die Ansichten sich ändern. Ursprünglich ging das Ministerium von der Ansicht aus, Simultanschulen zu errichten, und hat eine solche zu Preßburg ins Leben gerufen, die noch jetzt besteht. Einzelnweise ging man von diesem Plane ab. Das Concordat eröffnete vollständig die Aussicht, wenn nicht gar die Nothwendigkeit von Confessionsschulen. Nun tritt noch das Moment hinzu, daß jüdische Gemeinden, abgesehen von den allgemeinen Steuern, die sie zur Errichtung und Erhaltung der Schulen im Allgemeinen beitragen, überdies noch ihre eigenen Schulen erhalten müssen. Und trotzdem und bei all dem erscheint der katholische Geistliche in der Josephstädter Schule bei den Prüfungen und übt also derselbe einen Einfluß auf die jüdische Schule. Es ist das eine Anomalie, gegen die man nicht genug protestiren kann. — Mit Vergnügen bemerke ich übrigens dabei, daß die Josephstädter Musterschule zu den besten Schulen Prags gehört und als solche anerkannt ist. Nach wie vor aber muß die Klage erhoben werden, daß in Betreff des Religionsunterrichtes der Bibel im Urtexte nicht größere Aufmerksamkeit und Beachtung gegönnt wird. Leider hat seit zwei oder drei Jahrzehnten das Vorurtheil Wurzel gefaßt, als wäre es vortheilhafter, die Religion in präparatirtem Zustande, aus Religionsbüchern, löffel- oder paragraphenweise zu reichen, als aus dem frischen Quell der Bibel selbst zu schöpfen. Wie der Dichter sagt: Mensch, studire die Welt und nicht die Bücher, denn diese sind aus der Welt geholt, so möchte man den Leuten zurufen: Studiret die Bibel הפך והפך בה, denn Alles ist daraus geschöpft. — In neuester Zeit heißt es, daß durch die gemeinschaftlichen Bemühungen Rapoport's und Kämpf's eine Bethamidraschschule entstehen soll, die

eben nach dieser Richtung hin in vollem Maße Rechnung tragen wird, und dazu wünschen wir das beste Gedeihen!

Ich sollte wohl nächst der Schule auch des Gotteshauses oder der Gotteshäuser gedenken; doch wüßte ich Ihnen nichts Bemerkliches hervorzuheben. Hier kann Jeder auf seine Weise selig werden mit Bame Madlikin und ohne dasselbe, mit Piutim und ohne dieselben. Was allerdings hervorzuheben wäre, ist, daß der Tempel zu klein für das Publicum wird, das da hineingeht. Prag ist darin glücklich, daß die Häupter in Frieden und Eintracht leben, und dieses bewirkt es, daß im Publicum selbst das Parteiwesen keine Nahrung findet. Wer das Verständniß hat für eine gelehrte, von Tief- und Scharfsinn glänzende Derascha-Predigt von Rapoport, geht in die Synagoge, wo derselbe eben sein Wort hören läßt, und wer das göttliche Wort in nach den Gesetzen der Rhetorik geordneter geistreicher Weise gern vortragen hört, besucht den Tempel und hört Kämpf's Predigten. Da es aber nur Einen Tempel und viele Synagogen gibt, so ist es sehr wünschenswerth, daß der Tempel erweitert oder daß ein neuer erbaut werde. So viel man auch in neuer Zeit dagegen einwenden mag, daß die religiöse Kraft blos im Gotteshause sei und unsere Zeit blos durch Tempelbauten bezeichnet wird, so ist es andererseits gewiß, daß wo die Heiligthümer in Israel sich erhoben haben, da erhob sich auch Israel und mit ihm und in ihm der Glaube. Die jetzt massenhaft in aller Pracht sich erhebenden neuen Gotteshäuser werden den künftigen Geschlechtern verkünden, daß Israel auch in der Jetztzeit seinen Gott verherrlicht hat.

Indem ich von Böhmen während des Sommers spreche, darf ich nicht der böhmischen Bäder vergessen, wo eben jetzt ein reges Leben herrscht. Da wie dort macht man die Bemerkung, daß Israel seinen Erbadel nicht verloren hat ב"י רחמנים, und mit einem gewissen Selbstgefühl spreche ich es aus ראו מה לבין בני לבן חמי. In welcher Weise wird für die armen jüdischen Kranken gesorgt, im Verhältnisse wie dieses bei andern Confessionen geschieht! Dazu kommt noch, in Karlsbad, Marienbad ꝛc. werden jüdische Spitäler erbaut oder erhalten. Zählen Sie einmal, wie viel von andern Confessionen für diese jüdischen Spitäler eingeht und nun zähle man, wie viele Summen von Juden für Spitäler dieser Kurplätze hergegeben werden, die anderweitig erbaut oder erhalten werden.

Bei dieser Gelegenheit will ich zum Schlusse einen kleinen, aber doch nicht ganz unwichtigen Punkt berühren. Ein großer Theil des jetzigen jüdischen reisenden Publicums hält sich in Betreff der Speise-

gesetze nicht ganz nach dem Schulchan Aruch. Auf Kurplätzen ist dieses um so weniger der Fall, weil man vor Allem die Mizwah לנפשותיכם ונשמרתם halten will; die jüdischen Gastwirthe erschüttern aber vollends den letzten Rest der Gläubigkeit in dieser Richtung durch enorme Preise und schlechte Kost. Ich will nicht, daß die Herren ihr Geschäft nur לשם שמים treiben sollen; aber aus der Religion blos ein Geschäft zu machen, ist denn doch auch etwas zu hart. Dabei übersehen die Herren, daß sie gegen den eigenen Vortheil handeln.

---

# Wissenschaftliche Aufsätze.

## Die Chronologie der gaonäischen Epoche vom Beginn des zweiten Jahrtausend der seleucidischen Aera (689 der übl. Zeitr.) bis Saadia.

Von Dr. H. Grätz.

Bekanntlich hat Scherira, einer der zuverlässigsten Chronographen, in seinem Sendschreiben an die kairuanische Gemeinde die Diadoche der suranischen und pumbaditanischen Geonim vom Jahre 1000 Sel. so bestimmt als möglich fixirt. Er hat aber dabei ein eigenthümliches Verfahren eingeschlagen, wahrscheinlich von zwei verschieden gehaltenen Quellen geleitet, die chronologische Aufeinanderfolge nicht conform zu machen, und dieses hat zu den gröbsten Verstößen geführt und seine Bemühung um die Sicherung der Chronologie vereitelt. Während er nämlich bei den pumbaditanischen Gaonim das Antrittsjahr eines Jeden nach der seleucidischen Aera angibt — wodurch Copistenfehler leicht berichtigt werden können — hat er bei den suranischen Geonim nur die Dauer ihres Rectorats bestimmt und zwar in zwei Reihen, eine Reihe vom J. 1000 bis 1100 Sel. und die andre bis Saadia's Wahljahr von 1100—1229 Sel. Hier war ein weiter Spielraum für unangreifbare Corruptelen, und es entstand daraus eine Verwirrung, wodurch die Reducirung der suranischen Geonim auf die Chronologie fast unmöglich zu werden schien. Copisten haben ה mit ח verwechselt und ו mit ז, das winzige י gedankenlos zu den Einheiten zugesetzt oder es in ein anderes Zahlzeichen transfigurirt. Das noch nicht genug, haben sie einige Geonim-Namen mit den dazu gehörigen Zahlen ganz weggelassen. In dieser Gestalt hat uns der erste Herausgeber des Scheriraischen

Sendschreibens, Samuel Schalum, den Text desselben überliefert (Constantinopel 1566—70). Um die Confusion noch größer zu machen, hat Abraham b. David, sonst ein nicht minder zuverlässiger Chronograph als Scherira, von einer fehlerhaften Copie verleitet, sonderbarerweise manche suranische Gaonim als pumbaditanische et vice versa hingestellt und folglich die ihnen zugehörigen chronologischen Zahlen ebenfalls confundirt. Dadurch war das Correctiv, welches Abraham b. David's Copie zur diorthotischen Wiederherstellung der richtigen Zahlen hätte an die Hand gehen können, illusorisch geworden. An ein synchronistisches Gegenüberstellen der suranischen Gaonim mit den ihnen correspondirenden pumbaditanischen war nicht zu denken. Hr. Rapoport versuchte zuerst in seinen berühmten Biographien mit vielem Scharfsinn den chronologischen Knäuel zu entwirren. Allein von der Schalum'schen Recension allein geleitet und ohne Hülfe von den Secundärquellen konnte ihm die schwere Aufgabe nicht ganz gelingen, den gaonäischen Synchronismus wiederherzustellen. Der wahrheitsliebende Gelehrte gestand selbst (in einem Nachtrage zu den Biographien und in der Einleitung zu der Cassel'schen Ausgabe der gaonäischen Responsen) ganz freimüthig, daß er sich um 14 Jahre geirrt, eine Verrechnung, die beträchtlich wiegt, wenn man bedenkt, daß es zur Fixirung des Synchronismus (wodurch das Verständniß der gaonäischen Geschichtsepoche erst ermöglicht wird) sogar auf zwei Jahre viel ankommt. Denn von den 30 suranischen Geonim, deren Chronologie eben corrigirt werden soll, haben nur sechs über 10 Jahre, mehr als zehn dagegen die kurze Spanne von nur 2—7 Jahren fungirt. Später ist zwar eine neue Copie des Scheriraischen Sendschreibens aufgefunden und von Goldberg herausgegeben worden (in der Sammlung Chofes Matmonim, Berlin 1845), welche manches Zweifelhafte an der Schalum'schen Recension aufklärt, im Ganzen aber auch nicht fehlerfrei ist (wie Hr. Rapoport es richtig beurtheilt hat). Wollte man bei diesen beiden Recensionen stehen bleiben, so kommt man nicht weiter und man müßte mit Hrn. Dr. Fürst (Orient, Lit.-Blatt, Jahrg. 1848, S. 6 ff.) an der Lösung dieser chronologischen Schwierigkeit verzweifeln.

Indessen bieten sich noch einige Data, wodurch die Correctur der Zahlen und die Wiederherstellung des Synchronismus möglich wird. Zu den beiden Recensionen, der Schalum'schen und Goldberg'schen (abbrev. R. S. und R. G.), die einander berichtigen, muß man auch Abraham b. David's Angaben herzuziehen, freilich mutatis mutandis. Seine Data sind um so gewichtiger, als er nach der

ältesten Copie von Samuel Hanagid gearbeitet und die Zahlen zuweilen nicht durch verwechselbare Buchstaben, sondern durch ausdrückliche Zahlwörter hinstellt. Haben wir auf diese Weise an Rabed's Darstellung eine dritte, oder vielmehr die erste Recension von Scherira's chronologischem Sendschreiben (bezeichnet durch Rabd), so müssen wir uns nach andern Hülfsmitteln umsehen, um zur Gewißheit zu gelangen. Diese Hülfsmittel, deren Richtigkeit in die Augen springt, sind folgende.

1) Die Summe der ersten Reihe, vom Rectorat des suranischen Gaon Mar Chaninaï im Jahre 1000 Sel. bis zum Gaon Bebaï, muß 100 Jahre betragen. Denn Scherira bemerkt das unzweideutig am Anfang und Ende: ובאילן שני כולהון גאונים דהוו במתא מחסיא עד שנת אלפא לא נהירנא להון שפיר על הסדר — אבל מן שנת אלפא קים לנא בהון ובאילן מאה שנה דפרישנא גאונים — — — — ואילן תמת מאה שני.

2) Die Summe der zweiten Reihe, von Hilai b. Mari bis Saadia muß 129 Jahre betragen; denn nachdem Scherira das elfte Jahrhundert der pumbaditanischen Gaonim angegeben hat, bemerkt er im Anfange: ובאילן מאה שנין עמדו במחסיה גאונים, und setzt die Reihenfolge fort bis Saadia 1239 Sel. Die Summen beider Reihen müssen demnach 239 Jahre betragen.

3) R. Jehudaï Gaon von Sura fungirte synchronistisch mit seinem Bruder Dudaï in Pumbadita. Scherira: ר' יהודאי גאון ואחיו (ר' דודאי) היו גאונים בתרתין מתיבתא בפרק אחד. Da nun der letztere von 1072—75 fungirte, so müssen die R. Jehudaï vorangehenden Jahresposten so ausfallen, daß dessen $3\frac{1}{2}$jähriges Rectorat, mit einigen Jahren mindestens, innerhalb dieser Jahre läge.

4) Dasselbe Verhältniß ist auch zwischen dem am Ende der ersten suranischen Geonim-Reihe lebenden R. Bebai und dem pumbaditanischen Gaon Mar Huna Halewi, der 1097—99 fungirte. Beide, Bebai und Huna, fungirten synchronistisch und führten die wichtige Verordnung ein, daß auch Mobilien für Schuldforderungen an Erblasser angreifbar seien; Scherira: וביומיה דמר ר' הונא מר (רב) הלוי בר מר יצחק בשנת א' צ"ז תקינו למיגבי בעל חוב וכתובה מן יתמי ממטלטלי. — מר רב ביבי הלוי י' שנים והוא היה עם מר רב הונא מר הלוי ומר (1 ר' מנשה גאוני פומבדיתא כשתקנו לכתובה מן

1) Da dieser R. Manasse erst nach Mar Huna fungirte, so kann er nicht diesem Beschlusse als Resch-Metibta, sondern als ein untergeordneter Würdenträger der Hochschule beigewohnt haben, etwa als Ab-bet-din, welche in der Regel zum Nachfolger im Gaonat promovirten.

מטלטלי. Folglich muß das Rectorat R. Bebai's von Sura innerhalb der Jahre 1097—99 fallen.

5) Von dem Datum dieſer Verordnung bis zum Rectorat des vielfach genannten Gaon Natronaï von Sura ſind 82 Jahre verfloſſen. Dieſes berichtet der Verf. des Ittur im Namen des Samuel Hanagid in einer ſehr wichtigen Notiz (zum Worte כתובה edit. Ven. 1608 p. 77 d) וכתב הנגיד בתשובה למר ר' [שר] שלום ורב נטרונאי דמן תמניין ותרתין שנין דשני ריש גלותא ותרתי מתיבתא ודייני בבל ורישי מתיבתא כולי ונהגו למיגבא בעלי חובות וכתובה ומזונות שהן תנאי כתובה ממטלטלין וכתבי בכל אתרוותא דישראל כגון שפנק וריש גלותא (l. בגושפנקא דריש גלותא) ובארבע חומרי דרישוותא דכל דיינא דלא מגבי ממטלטלין מסלקינן ליה. Die 82 Jahre beziehen ſich offenbar nicht auf Sar-Schalom, ſondern auf Natronaï. Folglich muß dieſer Gaon von Sura noch fungirt haben entweder 1178 oder bis 1180 Sel. Hier iſt aber der Punkt, wodurch die verworrene Chronologie der gaonäiſchen Epoche bis auf ein einziges Jahr genau corrigirt werden kann.

6) R. Natronaï kann nämlich nicht bis zum Jahre 1180 fungirt haben; denn er fungirte einige Zeit ſynchroniſtiſch mit R. Paltoj von Pumbadita, deſſen Rectorat genau angegeben iſt 1153—1169. Das geht aus zwei Stellen der gaonäiſchen Gutachten Scha'are Zedek hervor (I. 1. Nr. 17 und III. 6. Nr. 15). Der Aluf Eleaſar richtete eine Anfrage an Paltoj und R. Natronaï zugleich über einen von einem freien Vater und einer Sklavin Geborenen, ob er als Sklave oder Freigelaſſener zu behandeln ſei: ומר ר' אלעזר אלוף דמן אספמיא (אפטיא?) שאיל הא שאילתא מקמי מר ר' פלטוי ומר רב נטרונאי גאונים ושוינהו כמשוחרר. Da nun Natronaï höchſtens acht Jahre fungirte (nach zwei Recenſionen, nach Rabd nur 5 Jahre), und er alſo bereits im Jahre 1169 Gaon geweſen ſein muß, ſo würde das Ende ſeines Rectorats 1177 fallen. Aus 5) wiſſen wir aber, daß er noch 1178 fungirte, ſonſt kommen keine 82 Jahre heraus ſeit der Verordnung de supellectilibus haereditatis. So müſſen wir annehmen, daß das Ende von Paltoj's und der Anfang von Natronaï's Gaonat ſich entweder im Jahre 1169 oder dem darauf folgenden berührten. Jedenfalls haben wir einen feſten Punkt

2) Dieſe höchſt intereſſante Notiz kommt noch einmal im Ittur vor (Abſchnitt X. p. 20 a), aber in höchſt corrumpirter Geſtalt und kann nach der oben citirten emendirt werden: (?) ובמטלטלי נמי איכא מרבותא כגון מר ר' נחשון (?) ומר רב נטרונאי דאתשיל מקמיהו ושדא (?) דמן תמנין ותרתין שנין דשני ריש גלותא ותרי מתיבתא ודייני דבבל וריש גלותא (l. דמתיבתא) בלא (?) למיגבא בעלי חובות ממטלטלין.

gewonnen, daß R. Natronaï zwischen 1170—78 fungirt hat und von hier aus können wir vorwärts und rückwärts operiren. Die 82 Jahre zwischen dem Datum der Verordnung über die Angreifbarkeit ererbter Mobilien für hinterlassene Schulden unter Huna von Pumbadita und R. Bebai von Sura und R. Natronaï's Gaonat einerseits, und der Gleichzeitigkeit R. Natronaï's und R. Paltoj's andererseits bilden den chronologischen Schlüssel für die gaonäische Epoche. Damit stimmen zwei Notizen überein, welche als Stützen für das gewonnene chronologische Resultat gelten können.

7) R. Amrami, der Begründer der synagogalen Liturgie in den europäischen Gemeinden, Natronaï's Nachfolger, citirt nicht blos den um 1169 verstorbenen R. Paltoj (Ascheri zu Berachot VI. Nr. 43, vergl. Ibn Jarchi Manhig ed. Berlin 37 unten), sondern wird noch später angesetzt, als der von 1171—1180 fungirende R. Mattathia von Pumbadita (vergl. Raschi, Pardes p. 24 d): שאלו מקמיה ר' מתתיה גאון עדים שמעידים על אדם שרק בפני אשת איש — והשיב ודאי בר שמותי הוא עד דאויל ומפיים לבעלה ולא לעצמה ומר ר' עמרם גאון אמר הכי בר שמותי הוא — ויעשו בו דין עד שיפיים לבעלה ולה. Nach dem oben gewonnenen Datum, daß Natronaï 1170—78 fungirte, fällt das 18 Jahre dauernde Gaonat R. Amram's um 1178—1196, mithin ist es in der Ordnung, daß er als eine, später als R. Mattathia lebende Autorität citirt wird.

8) Hr. Rapoport führt eine Notiz aus einem Ittur-Codex an, in welcher der genannte R. Amram ein gutachtliches Responsum im Jahre 1189 Sel. ausgestellt hat (Biographie des Nathan Anmerk. 29): ר' עמרם בר ששנא ר"ם דמתא מחסיא בתשובה ביח דין יאלופון וחכמי ישיבה שלפנינו בישיבה של אדר שנת אלף וקפ"ט (l ואלופין) לשטרות. Im Nachtrag berichtigt Hr. Rapoport zwar die Zahl und meint, es müsse statt 1189 heißen 1169; später aber gestand er selbst ein, daß er, da er das Manuscript nur kurze Zeit in Händen gehabt, zweifelhaft sei, ob die Zahl lautete קפ"ט oder קס"ט. Aus dem Gange der Untersuchung kann es aber nicht zweifelhaft sein, daß 1189 die richtige Lesart ist, selbst wenn der Codex 1169 haben sollte; denn um 1169 fungirte kaum R. Amram's Vorgänger R. Natronaï; 1189 dagegen stimmt genau mit der chronologischen Zahl von R. Amram's Gaonat. Wir haben demnach zwei sichere Data: R. Natronaï 1170—78 und R. Amram 1178—1196.

9) Ein anderes Moment ergibt ebenfalls die Richtigkeit der genannten Zahlen. Scherira berichtet nämlich, einige Jahre nach 1127 Sel. sei ein Streit um das Exilarchat zwischen zwei Präten-

denten Daniel und David b. Jehuda ausgebrochen, in Folge dessen sei neben R. Abraham Gaon von Pumbadita ein Gegengaon in Joseph b. Chija aufgestellt worden. Aus einer für die innern Verhältnisse des Exilarchats und der beiden Hochschulen höchst interessanten Notiz bei Bar Hebräus in seiner unedirten Chronik der jacobitischen Patriarchen erfahren wir, daß dieser Streit zwischen Daniel und David in dem Jahr 1136 ausgebrochen ist Die Notiz lautet in lateinischer Uebersetzung: Eodem anno (1136 Sel.) Judaei quoque de primatu altercati sunt. Nam alii quidem Davidem quendam sibi praefecerunt, alii vero Danielem etc. Aus Scherira wissen wir aber ferner, daß David b. Jehuda den Sieg über seinen Rivalen davon getragen und er im Jahre 1144 einen R. Jizchak zum Gaon von Pumbadita ernannte: וכד סמכיה דוד בן יהודה נשיא למר ר' יצחק (בשנת קמר). Folglich herrschten Streitigkeiten um das Exilarchat und das pumbaditanische Gaonat zwischen 1136 und 1144. Wir wissen aber aus einer andern Stelle in Scherira's Sendschreiben, daß auch an der suranischen Metibta Verwirrung herrschte, in Folge dessen das Gaonat zwei Jahre unbesetzt blieb. ובתריה מר ר' קימוי ג' ומחצה והויין פלוגתא דליכא למסמך עליהון ובתריה מר ר' משה כהנא י' ומחצה ועמד שתי שנים בלא גאון ובתר הכין אסתמוך מר כהן צדק.

Wann herrschte diese Verwirrung in Sura? Aus den gewonnenen Data läßt es sich ermitteln, daß sie ungefähr synchronistisch mit den Streitigkeiten um das Exilarchat zusammenfallen und damit causal zusammenhängen. Denn die zweijährige Vacanz des suranischen Gaonats fällt 22 Jahre vor R. Natronaï:

| | |
|---|---|
| 2 Jahre | בלא גאון |
| $10\frac{1}{2}$ „ | כהן צדק |
| 10 „ | שר שלום |
| 22 Jahre. | Dann folgt R. Natronaï. |

Ziehen wir die 22 Jahre von 1170 ab, so fiele die Vacanz 1148 bis 1150. Ziehen wir von dieser Zahl die 13 Jahre von R. Mose und R. Kimoi ab, so fällt der Beginn der Streitigkeit in Sura um 1135, also ungefähr gleichzeitig mit der Rivalität von Daniel und David zusammen und wir ahnen, was Scherira mit den Worten sagen wollte: והויין פלוגתא דליכא למסמך עליהון.

Läßt man sich von den oben entwickelten Ausgangspunkten leiten, so kann man bis zu R. Amram's Gaonat die verstümmelten Zahlen der suranischen Gaonim vollständig wiederherstellen und sie auf die Chronologie reduciren. Man braucht nicht einmal eine ge-

waltsame Emendation anzuwenden. Denn bei den meisten Zahlen stimmen die drei Quellen, oder die drei Recensionen des Scherirai-schen Sendschreibens überein, und wo sie differiren, verhalten sie sich wie zwei gegen eine, so daß gar kein Zweifel obwaltet, welcher Zahl man den Vorzug geben soll. Von R. Amram ab jedoch kann der Knoten nicht so leicht gelöst werden. Die Summe der zweiten Reihe bis Saadia soll nämlich 139 Jahre betragen. Die Summe der Jahre von dem ersten in der Reihe bis zu Ende des Amram'schen Gaonats beträgt aber 97 Jahre. Die Functionsdauer der acht suranischen Geonim zwischen Natronaï und Saadia (excl.) müßte sich also auf 42 Jahre belaufen. Sie beträgt aber nach der R. G. 56 Jahre, nach R. S. gar 57, nach Rabd 8 Jahre weniger. Hier ist der Text offenbar corrumpirt.

| | | |
|---|---|---|
| 1) ר' נחשון ב' צדוק | 8 Jahre | |
| 2) ר' צמח ב' חיים | 7 „ | |
| 3) ר' טלכיא | 1/12 „ | |
| 4) ר' האי ב' נחשון | 10 „ | |
| 5) ר' חלאי ב' נטרונאי | (8) „ | (fehlt in Rabd) |
| 6) ר' שלום ב' משאל | 7 „ | |
| 7) ר' יעקב ב' נטרונאי | 13. 12 „ | (nach 2 Recensionen) |
| 8) ר' יום טוב ב' יעקב | 4 „ | (die Zahl fehlt in 2 Recensionen) |
| Summa 57, 56 oder 46. | | |

In dieser Reihe müssen also Fehler stecken trotz der fast durchgängigen Einstimmigkeit der drei Recensionen in den Posten. Denn an der Reihenfolge von Amram aufwärts läßt sich theils durch den bezeugten Synchronismus der Suraner mit den Pumbaditanern, ferner durch die Zahl 82 von Bebai bis Natronaï und endlich durch die anderen oben angegebenen Umstände durchaus nicht rütteln. In dieser Reihenfolge muß man also zu Emendationen der Zahlen Zuflucht nehmen, um die überzähligen 14 oder 15 Jahre zu eliminiren. Zum Theil läßt sich die Elimination durch Hinzuziehung einer anderweitigen Quelle ermitteln.

Bekanntlich hat Nathan der Babylonier etwa 30 Jahre vor Scherira die Geschichte der gaonäischen Epoche nicht blos in dürrem Chronikstil, sondern mit reicher Füllung beschrieben, von welcher der Herausgeber des Zaccuta'schen Werkes nur einige Bruchstücke mitgetheilt hat. Dieser weicht in manchen Punkten von Scherira ab; uns interessirt für den Augenblick jedoch nur die chronologische Differenz. Während Scherira dem Rectorat von Saadia's unmittelbarem Vorgänger vier Jahre gibt (R. G.): וסמכיה דוד נשיאה למר

יום טוב כהנא בר יעקוב ואורג היח הואיל ולא הוה החם רבנן[3] ד' שנים - ואיחיה דוד נשיאה למר ר' סעדיה, setzt Nathan die Dauer desselben auf nur zwei Jahre an: ומלך האי בר קיומי והוא היה ראש דורו באותו זמן ונהג ישיבת סורא ב' שנה ומח ונמלך לבו (של ר"ג) על סעדיה פיומי. Auf den ersten Blick könnte man versucht sein, da der eine ihn Jom-Tob b. Jakob, der andere Hai b. Kijumi nennt, zwei verschiedene Personen darunter zu verstehen. Indessen darf uns die Namensverschiedenheit an der Identität der Person nicht irre machen. Es war damals üblich, Doppelnamen zu führen, wie Isaak b. Salomon (Suleiman) Israeli, der medicinische Schriftsteller und Leibarzt Obeid Allah's, des ersten Fatimiden, auch Dunasch b. Tamim und noch dazu Abu-Sahal hieß. Unter den Geonim hieß Natronai I. auch Mar Janka. Der von Saadia eingesetzte Gegenexilarch hieß Hassan und Josia, חסן דהוא יאשיהו[4]). Saadia's Nachfolger im Gaonat hieß Joseph und Ben-Satia. Saadia's Gegner und spätere Gaon von Pumbadita nennt Scherira אהרון בן יוסף und eben so ein von ihm erhaltenes Responsum, citirt von Raschi in Pardes (S. 26 c): שאילה זו יצאה לפנינו לשער ישיבה של גולה לב"ד של אדונינו אהרון ראש ישיבה גאון יעקב חמוד (?) אדונינו יוסף וצונו וקראו אותה לפנינו. Und R. Nathan nennt ihn nicht anders als כלב בן שראגדו und Abraham b. David so wie ein Codex des Moreh אהרון בן סרגאדו[5]). Wie nun Ahron b. Joseph

3) In der Constantinopeler Ausgabe fehlt der Zahlbuchstabe und steht dafür ein Punkt, die spätern haben י daraus gemacht.

4) So hat richtig Nathan. In der Goldberg'schen Recension des Scherira falsch חתן für חסן. Es heißt dort חסן אחוהי (דוד בן זכאי) דהוא יאשיהו, daß Josia David's Bruder und nicht dessen Eidam war, wie die falsche Lesart zu verstehen gibt, erhellt auch aus Rabd, der Josia Sohn Sakkai's nennt, also Bruder von David b. Sakkai: והעמידו את יאשיהו בן זכאי לר"ג.

5) Ueber Ahron b. Sarg'adu vgl. Zunz in Geiger's Zeitschrift IV. 389 f. und Munk's Guides des égarés 462. Daß Scherira in Beurtheilung von den seiner Zeit nahen Personen nicht frei von Parteilichkeit war, zeigt gerade sein Urtheil über diesen Ahron oder Kaleb b. Sarg'adu. Denn obwohl Nathan Babli diesen b. Sarg'adu nicht ohne Tadel schildert, er sei neidisch auf Saadia gewesen, habe ihn deswegen sehr angefeindet und habe sich's bei den Behörden 60,000 Sus (Denare) kosten lassen, um Saadia seiner Würde zu entsetzen, nennt er ihn doch einen Redegewandten und Gelehrten, der auf jede Frage Bescheid wußte. מפני שהיה כלב זה (בן סרגאדו) בעל לשון ואדם גדול בחכמה וכל שאילות ששאלוהו היה משיב עליהם טעם ישנים. Scherira dagegen kann ihn nicht genug herabsetzen. Er sagt von ihm, er sei gar nicht Mitglied der Metibta gewesen, sondern gehörte dem Kaufmannsstande an: איסתמך ר' אהרון ולאו מן בני רבנן הוא אלא מן תגרי. Von Sadias Rivalen und Nachfolger R. Joseph sagt

identisch ist mit Kaleb b. Sarg'adu, so sind wohl auch Jom-Tob b. Jakob und Hai b. Kijumi einerlei. Halten wir nun fest, daß Nathan der Babylonier Saadia's Vorgänger zwei Jahre fungiren läßt; und da dieser mit den suranischen Vorgängen besser vertraut war, als der Pumbaditaner Scherira, so müssen wir dieser Zahl den Vorzug geben. Es bleibt also nur ein Plus von 12 Jahren. An den 12 Jahren des Vorgängers von Hai Jom-Tob (den Scherira Jacob b. Natronai nennt, Nathan: Amram b. Schalomo) läßt sich dagegen nicht mäkeln, da er auch nach dem letzten 12 Jahre fungirt haben muß. Die zwölf Jahre plus, die wir oben gefunden haben, müssen wir also von den Gaonatsjahren der oben in der Reihe aufgeführten 6 oder 5 Gaonim eliminiren. Ein Jahr können wir indeß überhaupt davon abziehen. Scherira pflegt nämlich die Bruchtheile eines Jahres bei den pumbaditanischen Gaonim nicht in Rechnung zu bringen, weil sie bei der Reducirung der Amtsdauer auf die Chronologie nicht untergebracht werden können. So haben wir in der ersten Reihe von einem Jahrhundert, wenn wir die Bruchtheile fallen lassen, chronologisch im Grunde nur 99 Jahre; also nur ein Plus von 11 Jahren. Nach dem von Rabd erhaltenem Text ist die Lösung einfach. Bei ihm fehlt nämlich der sechste Gaon in der aufgestellten Reihe, und damit, wie schon gesagt, 8 Jahre. Statt נטרונאי ב. הלאי und משאל ב. שלום hat er משאל ב. הלאי. Und in der That wird sonst kein Gaon mit dem Namen Schalom genannt. Nach den zwei anderen Recensionen müßten wir das Plus von 11 Jahren der Art wegschaffen, daß wir bei Nachschon sowie bei Hilai für ח lesen ה und bei Zemach und Schalum für ז setzen ו, also ein Gewinn von 8 Jahren, die noch übrigen 3 Jahre müßten wir nothgedrungen Hai ben Nachschon abziehen und für י lesen ז. Allerdings ist diese Emendation nicht ohne Willkür und ich bin weit entfernt, sie als sicher aufzustellen. Aber es ist besser, diese Reihe in Zweifel zu lassen, als die enggeschlassenen Glieder der vorangehenden Zahlen zu durchbrechen.

(Schluß folgt.)

---

er mit einem maliciösen Seitenhieb, er sei noch weniger gewesen als Ahron: ולא הוה ליה פתחון פה אפילו בהדי ר' אהרון גאון. Eben so parteiisch ist Scherira gegen Saadia's Vorgänger, den er einen Weber nennt, und der nur gewählt worden sei, weil Sura zur Zeit Mangel an Gelehrten gehabt hätte, während ihn Nathan den ersten seiner Zeit ראש דורו nennt. Es ist daher sehr zu bedauern, daß Nathan Babli's Geschichtswerk verloren ging und wir nur Bruchstücke davon besitzen; denn es hätte Scherira's Angaben ergänzen und berichtigen können.

## Einige kritiſche Bemerkungen zu den angeblichen תר"יג מצוות des Saadia Gaon.

Daß Saadia Aſharoth geſchrieben hat, iſt gewiß; ob ſich dieſelben erhalten haben, iſt unbeſtimmt.

Saadia in ſeinem Commentar zu ספר יצירה (vgl. נחל קדומים S. 3, Note 3) hat die 613 Gebote (תר"יג מצוות) aus den 10 Geboten zu deduciren geſucht. Salomo ben Gabirol in der Introduction zu ſeinen Aſharoth anfangend שחרחורת שולמית, welches von Luzzatto in Zion I. abgedruckt iſt (und welches ſich in verſchiedenen Manuſcripten findet und auch in dem Machſor Algier für die רגלים abgedruckt iſt), hat die Worte

בשש מאות ושלוש עשרה בעשרת הדברים כמוסים —

Iſaak ben Giath in einem Pijut für שמחת תורה (ebenfalls in Machſor Algier) anfangend למי נתן צור מתן וג' hat ebenfalls die Worte:

יה לעניו עלי אבניו כתב עשר אמירות
אשר בסודם וביסודם נתיבות פליאות ספירות
נמצאות לשש מאות ושלוש עשרה יקרות וגו'

Die angeführte Stelle aus dem Commentar des Saadia zu ספר יצירה iſt auch von Menachem Recanati in ſeinem Commentar zum Pentateuch (פ' יתרו) im Allgemeinen erwähnt. Es ſcheint nicht, daß er die Aſharoth ſelbſt geſehen hat. Der unbekannte Verfaſſer des מאמר השכל (Ed. Rödelheim S. 10 b) hat die Stelle über die Zahl der Gebote, welche in jedem der עשרת הדברות enthalten ſind, copirt.

In dem ſchätzbaren Buche קובץ מעשי גאונים וג' — (Berlin 1856, S. 26—39) ſind die angeblichen תר"יג מצוות des Saadia abgedruckt, nachdem ſie von Zunz bereits in ſeinem Werke: „Die ſynagogale Poeſie" benutzt worden ſind. Die Oxforder Handſchrift habe ich ſelbſt nie geſehen.

Was meinen Zweifel gegen die Echtheit dieſes Stückes veranlaßt, iſt mit kurzen Worten in folgende zwei Rubriken zu bringen.

1) Die Sprüche der Gebote von Saadia, welche Luzzatto im Orient mitgetheilt hat (auch in den קובץ וג' [S. 74—83] abgedruckt), die das Gepräge der Echtheit tragen, ſind ſo verſchieden von denen der תר"יג מצוות, daß man kaum glauben kann, dieſelben rühren von Einem Manne her. Einzelne Stellen auszuheben, iſt hier nicht der Ort.

Selbſt aber wenn man dieſe Einwendung etwa durch den Grund zu heben glaubte, daß dieſes Stück ein Jugendwerk des Saadia und

daß manche Härte auf Rechnung des Inhalts zu setzen sei, so tritt uns gegen die Echtheit

2) die Anordnung dieses Stückes entgegen. Saadia gibt ausdrücklich die Zahl der Gebote an, die aus jedem der דברות entspringen. Man ist berechtigt anzunehmen, daß er dieser Anordnung in seinem Asharoth gefolgt ist. In dem vor uns liegenden Stücke sucht man diese Eintheilung vergebens. Das Verhältniß zu den Asharoth ist nicht klar. Daß aber Saadia zweierlei Asharoth gemacht haben soll, ist nirgends erwähnt.

Daß dieses Stück übrigens sehr alt ist, ist klar. Dasselbe ist jedenfalls ein wichtiger Beitrag zur mittelalterlichen Literaturgeschichte und verdient in mehr als einer Hinsicht die Beachtung der Forscher.

Die Asharoth des Saadia, welche in dem קובץ וג׳ (S. 39—54) abgedruckt sind, haben allerdings das für sich, daß dieselben mit der Eintheilung des R. Saadia übereinstimmen. Uebrigens aber steht der Annahme nichts entgegen, daß ein Anderer dieselben nach der Eintheilung des R. Saadia machte; das nähere Verhältniß zu denen des Saadia läßt sich freilich nicht mehr bestimmen.

Gelegentlich darf hier auch die Aufmerksamkeit der Leser auf folgende Stelle gelenkt werden, wo von gewissen Gruppen der Gebote die Rede ist. אמר רב יוחנן משום רב שמעון בן יוחאי ג׳ פרשיות נכתב משה בתורה כל אחד ואחד יש בה מ״ה מצוות ואלו הן פ׳ פסחים ופ׳ נזיקין ופ׳ קדושים וג׳ (ויקרא רבה קמ״ה ע״ב. ילקוט משפטים סימן ש״ו).

L. Dukes.

---

## Eldad und Medad im Pseudojonathan.

Während der Talmud (Synhedr. 17 a) über den Inhalt der 4. Mos. 11, 25 u. 26 nur kurz angedeuteten Weissagung Eldad's und Medad's ausführlichere Angaben enthält, schweigt derselbe über deren Persönlichkeit und Abstammung. — Bamidbar rabba c. 16 und Tanchuma zur betr. Bibelstelle (vgl. auch Jalkut I, 737) identificiren Eldad mit dem 4. Mos. 34, 21 unter den zur Vertheilung des Landes Palästina bestimmten Stammfürsten genannten Eldad Sohn Kislon, und Medad mit dem gleichfalls daselbst V. 24 genannten Kemuel Sohn Schifton, wobei hinsichtlich des ersteren unstreitig die Namensgleichheit (Eldad und Elidad) Veranlassung bot, und da man einmal in Eldad einen jener Stammfürsten gefunden

hatte, so suchte man auch einen für Medad zu erhalten, sah sich aber bei diesem Namen auf die Identität eines einzigen Buchstabens, des ד, beschränkt, welche Weise aber auch sonst als Notariakon bekanntlich häufig in den Midraschim vorkommt. — Abweichend hiervon erklärt Pseudojonathan zu 4. Mos. 11, 26 Eldad und Medad für die Söhne Elizaphan's Sohn Parnach's (gleichfalls einer der 4. Mos. 34, 25 genannten Stammfürsten und zwar des Stammes Sebulun), den Jochebed, als Amram sich von ihr getrennt hatte, noch vor Mosis Geburt geehlicht und in welchem Zeitraume sie ihm zwei Söhne, Eldad und Medad, geboren haben solle. — Daß Amram zu der Zeit, als Pharao's Befehl ergangen war, alle männlichen Kinder ins Wasser zu werfen (2. Mos. 1, 22), von seiner Gattin Jochebed sich getrennt habe, wird auch im Talmud (Sota 12 a) erzählt, nicht aber daß Letztere sodann wieder eine andere Ehe eingegangen wäre; im Gegentheil wird daselbst mitgetheilt, daß Alle Amram's Beispiele folgten und von ihren Frauen sich schieden. Und in einer solchen Zeit sollte Elizaphan Sohn Parnach's gerade erst geheirathet und zwei Söhne gezeugt haben? — Andererseits ist es ein offenbarer Anachronismus, den Elizaphan Sohn Parnach's, der unter Josua mit nach Kanaan zog, schon in Egypten leben und vor Mosis Geburt Kinder zeugen zu lassen, da ja Alle, die beim Auszuge aus Egypten über 20 Jahre alt waren, außer den in der Bibel genannten Ausnahmen, in der Wüste starben! Hierauf macht schon der Verfasser des Jalkut chadasch (ums J. 1640) aufmerksam und glaubt daher, es müsse der Targumist einen anderen Elizaphan ben Parnach im Sinne gehabt haben. — Unseres Wissens ist auch jene Angabe Pseudojonathan's in keinem uns vorliegenden Midrasch enthalten. Ibn Jachia im Schalscheleth hakabala (ed. Ven. Bl. 13) — und diesem nachschreibend der Verfasser des Seder hadoroth — meint zwar auch Pirke R. Eliezer und Raschi zur Chronik hätten die Sage, daß Eldad und Medad die Söhne Elizaphan's Sohn Parnach's gewesen seien; allein dies gehört zu den vielen anderen Unrichtigkeiten des Jachia'schen Buches; wir haben Solches weder in den P. R. Eliezer noch in Raschi (Pseudoraschi) zur Chronik gefunden. — Es müßte denn sein, daß Jachia die fehlenden Abschnitte des Pirke R. Eliezer (vgl. Zunz g. Vortr. S. 273 u. D. Loria hebr. Einl. zu den P. d. R. Eliezer) gekannt und jene Sage darin sich befunden hätte.

Man könnte zwar der Vermuthung Raum geben, es sei hier ein alter Fehler in den Handschriften Pseudojonathan's; anstatt

אליצפן בר עויאל sei nämlich zu lesen אליצפן בר פרנך (Elizaphan Sohn Usiel). Der Zweck der Sage sei also Eldad und Medad, denen so wichtige Prophezeiungen bis zu Israels letzter Zukunft in den Mund gelegt werden, dem levitischen Stamme entsprießen zu lassen, sie — gleich Moses — als Enkel des Kehoth darzustellen. Elizaphan Sohn Usiel's war Stammfürst der Kehotiten (4. Mos. 3, 30), also der Vornehmste und Würdigste jenes Geschlechts, darum ebenbürtig, daß Jochebed, nach ihrer Trennung von Amram, mit ihm sich vermählen konnte. Der Name עזיאל war nur mit dem Anfangsbuchstaben y bezeichnet, ein Abschreiber irrte sich und schrieb für y ein פ, ein späterer machte aus פרנך פ, und so ward der Fehler stereotyp. — Allein auch hierdurch schwinden nicht alle oben angegebenen Bedenken; es scheint zumal befremdlich, daß Jochebed anstatt ihres Neffen Amram nun gar ihren noch viel jüngeren Großneffen Elizaphan geehelicht habe.

Der Ursprung jener Angabe Pseudojonathan's dürfte daher ganz wo anders zu suchen sein. — Es war längst der Satz aufgestellt worden, daß die Bücher der Chronik und die darin befindlichen (zuweilen sich widersprechenden) Genealogien nur zum Behuf paraphrastischer Auslegungen in den Kanon aufgenommen worden seien (Wajikra rabba c. 1 לא ניתן דהי"ו אלא לידרש); eine große Anzahl derartiger, allerdings zuweilen abenteuerlicher Explanationen von Stellen der Chronik, meist zu apologetischen Zwecken, sind daher im Talmud und den Midraschim enthalten. So viel uns bekannt, ist jedoch über 1. Chron. 4, 17: ובן עזרה יתר ומרד ועפר וילון ותהר את מרים ואת שמי ואת ישבח אבי אשתמוע in den uns zugänglichen hagadischen Werken keine Auslegung zu finden.

Der Kirchenvater Hieronymus (Hier. op. t. 3. p. 165 ed. Francof. et Lips., quaest. in Paralip.) erwähnt hingegen zu eben gedachtem Bibelverse folgende „hebräische Tradition", die wir nachstehend in deutscher Uebertragung mittheilen: „Esra wird durch „Hülfe" erklärt, dies sei Amram, Mosis und Aarons Vater. Jether heißt „Ueberrest", dies ist Aaron; Mered so viel wie „Empörer" ist Moses. (Der Sinn ist, wie wir hinzufügen, wahrscheinlich weil Moses sich gegen Pharao empörte. Im Talmud Megilla 13 a wird Kaleb Mered genannt, weil er sich gegen den Vorsatz der übrigen Kundschafter empörte.) Efer d. i. Staub ist Eldad; Jalon, Eiche (also wie אילן) ist Medad; dieselben Beiden, welche weissagten. Es wird nämlich überliefert, Moses habe, nachdem er das Gesetz empfangen, seinen Vater in der Wüste veran-

laßt, die Mutter (Jochebed) fortzuschicken, weil sie seines Vaters Schwester, die Tochter Levi's, war. Nach dieser Trennung habe Amram eine andere Frau genommen und mit dieser jene zwei Söhne Eldad und Medad gezeugt. Es folgt nun (in der h. Schrift): „und sie gebar Mirjam, Schamai und Jischbach, den Vater von Eschtema;" unter Schamai, welches „himmlisch" bedeutet (von שמים), wollen sie Moses verstanden wissen. Jischbach, d. h. „loben" (von שבח) Aaron; Vater von Eschtema, d. i. „bleibendes Feuer" (wahrscheinlich von אש תמיד), weil die Söhne Aarons bei den ständigen Opfern sich des Feuers bedienten." — So weit Hieronymus; es folgt nun bei ihm die Auslegung des folg. Verses der Chron. ואשתו היהודיה mit den verschiedenen Beinamen Mosis fast ganz gleich wie im Talmud Megilla 13 a, Wajikra rabba c. 1 und dem Targum zur Chronik, blos mit einigen unwesentlichen Varianten. — Die Redactoren des Talmuds und unsrer Midraschim mögen obige von Hieronymus mitgetheilte Hagada zu 1. Chron. 4, 17 wahrscheinlich um deswillen nicht mit aufgenommen haben, weil sie ihnen mit der Würde Mosis und Amrams nicht ganz vereinbar schien; vielleicht auch weil sie der schon recipirten Sage widersprach, daß Amrams Trennung von Jochebed nicht später, sondern schon vor Mosis Geburt stattgefunden hatte, worauf Beide auf Mirjams Rath sich wieder vereinigten (Sota C. c.). — Nun mochte der Bearbeiter des Pseudojonathanischen Targums von einer Hagada gehört haben, wornach Eldad und Medad die Halbbrüder oder Stiefbrüder Mosis gewesen seien; er fand eine hagadische Notiz, wo bei Eldad und Medad angemerkt war: אילן עפר, beide Worte in eins zusammengezogen, d. i. אילן für ילון nach Leseart jener Hagada und עפר; das y hielt er wie häufig für ein ע und construirte so aus diesen zusammengestellten Buchstaben den Namen אליצפן ר' oder besser er zog das פ hinauf und herab, gab ihr doppelte Bedeutung — wie bei der abkürzenden Schreibart gewöhnlich war — und las אליצפן פר', welches ihm für אליצפן בן פרנך galt. — Daß Jochebed von Amram eine Zeitlang getrennt gelebt, wußte er; von jenem andern Midrasch, der Eldad und Medad mit den 4. Mos. 34, 19—29 genannten Stammfürsten in Beziehung bringt (s. oben), mochte er auch dunkel etwas vernommen haben; denn alle jene Hagada's gingen damals meist blos von Munde zu Munde, ohne gehörig aufgezeichnet zu sein. Aus solchem Sagengemisch entstand leicht die Idee: Elizaphan Sohn Parnach's, einer jener Stammfürsten, sei Jochebed's Gatte

gewesen und aus dieser Ehe seien Eldad und Medad entsprossen. Auf den Einwurf der Unwahrscheinlichkeit nahm der Targumist keine Rücksicht; er war in dem Glauben, hier eine alte, halb verloren gegangene Sage wieder aufgefrischt zu haben. — So mögen manche uns unbegreifliche Sagen, besonders in dem gedachten Targum, ihren Ursprung mehr oder minder dem Zufalle verdanken. — Bekanntlich existirte aber auch ein dem Eldad und Medad zugeschriebenes pseudoepigraphisches Buch; ob wohl darin etwas über ihre Abstammung enthalten gewesen sein mag, woraus der Targumist abholte? —

Dr. B. Beer.

---

## Der Commentar des R. Joseph Kara zu Job.

(Fortsetzung.)

(כ"ח)

(א) כי יש לכסף מוצא, הבריות שאין בידם שלוות רשעים ורואים אשר חוטא עושה רע מאת ומאריך לו תמיהים לומר מדוע דרך רשעים צלחה לפי שאין גלוי להם שסופן של רשעים יראים (?) אשר חוטא עושה כלייה, ואם יבינו לאחריתם לא היו משתומטים על זאת, כי יש לכסף מוצא, פת' כי יש דברים הרבה שאדם יכול לתור אחריהם ולימצא, לכסף יש מוצא ואדם יכול לחפור אחריו עד שימצא מקום מוצאו, ומקום יש לזהב שמשם יוקו ויחכו אותו לשון התכה ושפיכה כי יוקו מטר לאידו.

(ב, ג, ד) ברזל מעפר יוקח, ואבן יצוק נחושה, מן ההר יצוק האומן את הנחושת הרי כל אילו יכול אדם לחפור ולתור אחריהם לפיכך הם תמיהים על שלוות רשעים שרואים שמצליחים לשעה רואה בניו של רשע ואינו יודע שסופם למו חרב, רואה שבונה בית ויצבור כעפר כסף וכחומר יכין מלבוש ותוהה על הצלחתו אבל הקב"ה מטמנו לא יפלא כל דבר שהוא מחשך לבני אדם שאינן יודעין מה אחריתו לפניו גלוי הכל ולכל תכלית הוא חוקר אבן אופל וצלמות, אבנים מפולמות ומשוקעות בתהום שהוא אופל וצלמות הכל גלוי לפניו, כמו כן לפניו גלוי אחרית פורענותן של רשעים כמו שמצינו בסדום שמשכה שלוותן כמה שנים וסוף פרץ נחל מעם גר, פת' נפצה ארץ שלהם מאין יושב נחל כמו נחל איתן, מעם גר, שלא גר בו בני אדם, ד"א פרץ על סדום ועל עמורה נחלי אש וגפרית מעם גר ממקום שהוא נובע וניגר, הנשכחים מני רגל אדם שיעבור עליהם להחריד אותם ויש לומר הנשכחים מני רגל, סופם היו נשכחים כל כך שחרב ממקומם (מקומם צ"ל) מאין עובר בו רגל אדם ורגל בהמה, והו פשוטו ומדרשו ידוע, דלו מאנוש, נתדלדלו מן העולם. (ה) ארץ ממנה יצא לחם, לפני שחת אלהים את סדום,

ותחתיה נהפך, וכתיב ויהפך את הערים האל כמו אש דכת' וי"י המטיר על סדום ועל עמורה גפרית ואש, כמה הייתה שבחה עד שלא נהפכה. (ו) מקום ספיר אבניה, ועפרות זהב לו, שמאותו עפר מוציאין זהב. (ז) נחיב לא ידעו עיט, לא הכיר אותו עוף לעשות שם רעה, לא שופתו עין איה, לפי שרואה יותר משאר העופות, וגם יש לומר שלא יביא עליהם גוי להחריד אותם שברוב מקומות שישא גוי אל גוי חרב מרמה הכת' חילם לעיט, כעניין שנ' קורא ממזרח עיט, (העיט) צבוע נחלתי לי העיט סביב עליה, וכן אמרתי (?) כה אמר י"י הנשר הגדול גדול הכנפים ארך האבר מלא הנוצה אשר לו הרקמה בא אל הלבנון ויקח את צמרת הארז, ונשר זה הוא מלך בבל שבא ירושלם ויקח את מלכה ואת שריה כמו שמפרש בסוף העניין זהו פשוטו ומדרשו נחיב לא ידעו עיט ולא שופתו עין איה, לפי שהייתה מסובבת ארץ סדום בשבעה מיני אילנות זה על גב זה, וכולם עושים פירות ללמדך שבחה של ארץ סדום שהייתה משובחת מכל הארצות, בנוהג שבעולם אדם נוטע עץ פרי קרוב לחבירו שניהם מתייבשים לפי שזה מעכב יונקותיו של זה וזה מעכב יונקותיו של זה ואף למעלה אי איפשר לענפים להתפשט כי אם זה על זה, ואי איפשר שתזרח עליהם חמה ותנשב בהם רוח וירדו עליהם נשמים כצורכם שאילו מכסים על אילו ואילו על אילו, וארץ סדום הייתה כל כך משובחת שהייתה כולה מכוסה בשבעה מיני אילנות זה על גב זה וכולם עושים פירות ודבר זה גורם שלא ידעו עיט ולא שופתו עין איה. (ח) לא הדריכוהו בני שחץ גם חיה רעה לא עברה ביניהם, הדריכוהו לשון דרך ואורח לא עדה לשון כפול עדה תרגום' של סר, שחץ ושחל שמות של אריה הם, וכל זה כתב ללמדך עד היכן הייתה שלוותם וכמה השפיע להם טובה, והכל היו תמיהים שכל כך משכה שלוותם וטובתם לפי שלא היו טובים (צופים צ"ל) את אחריתם וסוף כשפקד עליהם עוונם מה עשה. (ט) בחלמיש שלח ידו, בצור החלמיש שהיו יושבים בו שלח והפך הרים שלהם מטטה למעלה דכת' ויהפוך את כל הערים האל ואת כל הככר ואת כל יושבי הערים וצמח האדמה וכן אמרו רבותי' בבראשית רבא חמשה כרכים הללו על צור אחד היו יושבים. (י) בצורות יאורים ביקע פתר' א"ע"פ" שהיו יושבים על צור אחר הפך את שורש ההר ושיקע אותו למטה ועשה אותו בקעה והמשיך לתוכו יאורים הוא יסה של קדום שהוא ים המלח שוהו פשוטו אחר מליצת העניין וחיבורו, ובני אדם שפותרין בצורות יאורים ביקע לישר' כעניין שנ' הן הכה צור ויזובו מים אינו עניין לכאן כלל והראשון פתר ר' מנחם בירי' חלבו זצ"ל, וכל יקר ראתה עינו, פת' כל דבר המכוסה מבני אדם שהבריות תמיהים עליו לומר מה זה כמו שלוותם של דור המבול ושל אנשי סדום שמשכה כמה שנים לפי שלא ראו את אחריתם, ראתה עינו של הקבה את אחריתם, יקר פת' מכוסה, כמו ודבר י"י היה יקר בימים ההם, שפת' היה מכוסה בימים ההם, וכן יקר רוח איש תבונה שפת' מכוסה רוח הוא איש תבונה, וכן לא יהיה אור יקרת, לא תתכסה עד

האור. (י"א, י"ב) מבכי נהרות חיבש, ממי נבכי מצולות תהום הארץ תיכן הנהרות חיבש, תיקן כמו ויחבש להם מגבעות ותרג' ואתקין, כך פתר דונש, ותעלומה יוציא אור, פת' כל דבר שהוא נעלם מן הבריות לפי שאין יודעין מה היה בסופו של דבר, הקב"ה מוציאם לאור שהוא צופה ומביט עד סוף כל הדורות, ומאחר שהעתידות עלומות מבני אדם החכמה מאין תמצא,

והחכמה מאין תמצא

ואי זה מקום בינה, כבר אמרנו למעלה לכסף יש מוצא, ומקום לזהב יזוקו, ברזל מעפר יוקח ואבן יצוק נחושה כל אילו מצויים בעולם אבל החכמה מאין תמצא ואי זה מקום בינה איה הם החכמים אשר יגשו ויגידו לנו את אשר תקרינו ישמיעונו הבאות כשם שעושה הקב"ה ששם קץ לכל חושך וכל תכלית הוא חוקר כמו שאמור למעלה. (י"ג) לא ידע אנוש ערכה לא יעריך איש אותה שיאמר אני אתן מחיר זה תחתיה ואקננה, ולא תמצא בארץ החיים, אינה מצויה לימכר לעולם, ארץ החיים הוא העולם הזה שנקרא ארץ החיים כשם שנ' ביחזקאל כולם חללים הנופלים בחרב אשר ירדו ערלים אל ארץ תחתית אשר נתנו חיתיתם בארץ החיים. (י"ד) תהום אמר לא בי הוא, שני דברים הללו תהום וים, הים הם העמוקים והרחבים יותר ואילו נברא להם פה ויהיו הבריות שואלים אותם ויאמרו להם לפי שאתם העמוקים והרחבים מכל דבר שבעולם באנו לשאול אתכם אם יש אתכם החכמה והבינה והתבונה, תהום אמר לא בי הוא, וים השיב (ל)אין עמדי. (ט"ו) לא יותן סגור תחתיה, אם יתן איש זהב סגור תחתיה וכן אם ישקול כסף מחירה לא ימצאנה, סגור, זהב סגור, שהוא טוב ומשובח משאר מיני זהב, ועל שם שהעשירים אוצרים וסוגרים אתו במסגר באוצרותם מפני שהוא מעולה נקרא זהב סגור. (ט"ז) לא תסולה, פת' לא תשתווה בכתם אופיר, כמו בני ציון היקרים המסולאים בפז, הנדמים המשולים בפז, כתם אופיר, פת' אוצר אופיר הוא זהב הבא מאופיר. (י"ז) לא יערכנה זהב וזכוכית ולא תמורתה כלי פז, זכוכית כלי יקר שקורין ערקייא, פז מין זהב טוב. (י"ח, י"ט, כ) ראמות וגביש לא יזכר שיאמר אדם אתן חפצים הללו האמורים בעניין ואקנה חכמה ובינה וכן דברים הללו מצויין והחכמה והתבונה אינם מצויים בעולם, ראמות וגביש מיני אבנים טובות, ומשך חכמה מפנינים, מי שעמו חכמה יכול להלוך בה דרך רחוקה יותר מן האדם שמוליך עמו פנינים הוא כסף וזהב ואבנים טובות שגונזין אותן לפנים כתם טהור, אוצר זהב טהור, כל החפצים הללו מצויים בעולם בארץ החיים

והחכמה מאין תבוא

ואי זה מקום בינה (כ"א, כ"ב, כ"ג) ונעלמה מעיני כל וגם מעוף השמים המגביהים לעוף ועיניהם למרחוק יביטו גם מהם נסתרה למרחה שנסתרה מכולם, מעוף השמים לרום מתהום לעומק, מים לרוחב, וארץ לאורך, שמא תאמר מתשמע שנ' לא תמצא בארץ החיים שומע אני

בארץ החיים אינה מצוייה אבל בשאול אבדון היא מצוייה, שמשעה שמת אדם הנפש משוטטת בעולם ויודעת מה שעתיד להיות לכך נאמר אבדון ומות אמרו באזנינו שמענו שמעה שאלהים הבין דרכה של חכמה והוא ידע את מקומה של בינה, אבל עימנו אינה מצוייה החכמה ואין בנו תבונה, למדת שעלומה מכולם, החיים אומ' אינה מצוייה בנו, כמו שאומ' למעלה לא תימצא בארץ החיים, תהום אפר לא בי היא וים אמר אין עימדי, עוף השמים משיבים נסתרה ממנו אבדון ומות אומרים אלהים לבדו הבין דרכו ונמצאת עלומה מכולם זולתי מאלהינו. (כ"ד, כ"ה כ"ו) למה כי הוא לקצות הארץ יביט, כל הבריות הנזכרים למעלה, אפי' אם נבראו להם עינים התהום והים אין בהם כח לראות את קצות, אבל הקב"ה לקצות הארץ יביט, ועיניו משוטטים בכל הארץ, נמצאת חכמה זו שלימה, שכל העולם גלוי לפניו, ויודע אף שעתיד להיות כמו שאמור למעלה בעיניין קץ שם לחשך ולכל תכלית הוא חוקר, תחת כל השמים יראה לעשות צורכי עולמות כמו שמפרש בצידו לעשות לרוח משקל שיהא דרך לחזיז קולות שהרוח מוליך את העננים לכל אשר יצוום שיורידו מטר על פני תבל ארצה, ומים חיכן במידה, פת' מודד מים במידה, חיכן לש' מידה כמו שמים בזרת תיכן ואימתי הוא מודד מים בעשותו למטר חוק, פת' בשעה שמוריד גשמים לעולם הוא מורידם במידה שלא ישטפו את הזרעים ומקרא זה נתינת טעם הוא לשני דבריב האמורים במקרא שלמעלה הימנו, וכאילו אומ' לעשות לרוח משקל שיהא דרך לחזיז שבא על ידי קולות להוליך את המטר אל מקום אשר יצוום, ומים מדד במידה, בעשותו למטר חוק ולצורך דבר זה לקצות הארץ יביט ותחת כל השמים יראה, להספיק צורכי עולמו. (כ"ז, כ"ח) אז ראה ויספרה הכינה וגם חקרה, ויאמר לאדם הן יראת י"י היא חכמה וסור מרע בינה, שלא יאמר אדם מאחר שנעלמה החכמה והתבונה מעיני כל חי הן אני למד חכמה ובינה, מעתה אל תאמר כן, לימד ליראת י"י היא החכמה וסור מרע היא הבינה, הכינה וגם חקרה ויאמר לאדם הוא משה וכת' והאיש משה עניו מאוד מכל אדם, ומה אמר לו הן יראת י"י היא החכמה וסור מרע בינה, והיכן אמר לו ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים, וכן שלמה הוא אומר ראשית חכמה יראת י"י, אמור מעתה אע"פ שלא נתפרסמה החכמה כולה מה שצורך הימנה לבריות נתפרסם והיא יראת שמים וסור מרע, ובהם חכמה ובינה.

(כ"ט)

(א) ויוסף איוב שאת משלו

(ב, ג) מי יתניני כירחי קדם כימי אלוה ישמריני, בהלו לשון בעשותו, והוא לשון אור כמו אם יראה אור כי יהל אור (?) באורו אלך חושך, שלא הייתה צרה בעולם לפני צרה מחמת אורו הגדול המאיר לפניו. (ד) בימי חרפי בימי קדימתי לש' ארמי חרפי. (ו) ואפי'

ברחוץ הליכיי בחמה כל כך הייתה ברכה מצויה אצלי שאפילו דרכיי שאני הולך היו נובעים דבש וחמאה, וצור זה חקב"ה, ד"א וצור יצוק עמדי, וסלע היה יוצק ושופך פלגי שמן כפלגי מים, ומקרא זה דוגמת ארץ זבת חלב ודבש. (ז, ח, ט) עלי קרת תקרה גבוהה מוכנת לבבא לשבת וקני העיר, וכאש' ברחוב הייתי מכין מושבי היו נערים רואים אותי ונחבאים וישישים מפני עומדים, ושרים עצרו במילים, ומצפים שאפתח אני תחילה. (י) רבקה ננקדת בקמץ קטן מפני שהוא סוף פסוק. (יא) כי אוזן שמעה ותאשרינו לשון כי אשרוני בנות, אי איפשר לשומעם להעיד עלי שאין עדות בלא ראות אבל עין ראתה ותעידיני על מעשיי הטובים. (יג) ברכת אובד זה אדם שאבד ונפטר מן העולם, עלי תבוא, שכשהיה נוטה למות היה מצטער לומר מה תהא על בניי, ואני הייתי מנחמו ואומ' עזבה יתומייך ואני אחייה אותם, ואלמנותיך עלי תבטח, כשהיה שומע כך היה מברכני ואף לב אלמנותו הייתי משמח באומרי כן. (י"ד, ט"ו, ט"ז, י"ז) צדק לבשתי וילבשני, יש לך דיין שיודע לדון דין אמת לאמיתו ואין נאה לו לפי שמעשיו מכוערין, ויש לך שמעשיו נאים, ואינו יודע לדון, אבל אני צדק לבשתי, שהייתי שופט בצדק וילבשני שהייתי הולך בצדק כמעיל וצניף שהולם לאדם הולמני משפטי, אחקרהו לידע הבירור, והייתי שובר מתלעות עול להוציא טרף משיניו. (יח) ואומר עם קני אגוע פת' כשיבוא זמן גביעתי יהיו בניי קיימים וכחול עוף הוא ששמו חול שיחיה ימים הרבה, וכופל המקרא בעיניין זה שאחז המקרא בראשיתו עם קיני לשון קן ציפור בלשון אשר באחריתו מוכיח שהוא עוף וגם במסורת הגדול מוכיח שאינו חול שעל שפת הים שבאותה אלפא ביתא מן תרין תרין בתרין לישנין כתובים שניהם כי ברך אברכך וארבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים, וממנו יכול אני ללמוד כי שני לשונות הן. (יט) שרשי פתוח אלי מים, אילו שרשי אילן שהיו תעלות המים משקין משקין את השרשים מתחת, וטל ילין בקצירי אילו הענפים שהיה הטל יורד עליהם מן השמים ומקרא זה כאילו אומר מבורכת היתה ארצו ממגד שמים וטטל ומתהום רובצת תחת. (כ) כבודי חדש עמדי, יש לך אדם שהוא בעושרו היום ומחר הוא מתדלדל והולך אבל אני הייתי הולך וגדול ובכל יום היה כבודי מתחדש עמדי והולך, אם היום גדול למחר רב ממנו, וקשתי בידי תחליף, פת' ועתה לא כימים ראשונים אני אלא כחי ומולי נשתנה ונתחלף בידי, בתחילה היה מולי עומד כקשת דרוכה ועכשיו נתחלף לי ונשתנה מכמות שהיה. (כ"א) לי שמעו ויחלו, לי היו שומעים וידמו הוא לשון המתנה כמו דומו והיגיעונו (!) אליכם. (כ"ב) ועלימו חטוף מילתי, פתרון עלימו תמחק מילתי, כמו נופת תיטופנה שפתותייך כלה. (כ"ג) ויחלו ויתתינו כמו יחל ישראל היו ממתינים ומייחלים לי, כצריכי מטר המחכים ואו' מחי תרד מטר ופיהם פערו למלקוש, מילה כפולה שהיו פוערים ופותחים פיהם לשאול דבריי כשואלי מטר, ומלקוש לש' מטר הוא כמו יורה ומלקוש. (כ"ד) ואומ

פניי לא יפילון, בנוהג שבעולם כשאדם יפה יושב בין אנשים ובני אדם מסתכלים ביופיו, מחר בא יפה ממנו ויושב ביניהן מניחין הראשון הנאה מחבירו מפיל פני חבירו, אבל אני כשהייתי יושב ביניהם לא היה אדם נעים שיפיל אור פניי שהייתי נאה מכולם. (כ"ה) אבחר דרכם ואשב ראש (י"ט) כל דרכיהם ועצתם אני הייתי בוחר להם שהיו שואלים אותי אי זה הדרך נלך ומה נעשה ואשב ראש, אם היינו מסובים אני הייתי מסב בראש המסובין, כאשר אבלים ינחם, שכן דרך שגדול מחבורה מנחם את האבל, לשעבר הייתי ראש לישישים ולנגידים.

ל

(א) ועתה שחקו עלי צעירים ממני לימים אשר מאסתי אבותם החשובים מהם לשית עם כלבי צאני. (ב) גם כח ידיהם למה לי, פת' גם עתה כח ידיהם למה לי, הכי אמרתי הבו לי ומכחכם שחרו בעדי, עלימו אבד כלח, פת' עלימו חכסה שאול ואבדון, שכל דבר ששאול מכסה אותו נמצא ששאול מאבדו מן הבריות וכן פתר ר' מנחם ביר' חלבו זצ"ל כלח הוא שאול. (ג) בחסר ובגפן (ובכפן צ"ל) גלמוד פת' זה היה חלקם מאלהים שיהיו יושבים בחסר ובכפן גלמוד ברעב ובצמא ובעירום ובחסר כל, גלמוד יחידים, העורקים צייה, וגם זה חלקם שהיו בורחים מן היישוב לארץ צייה שלא ישבו במקומם מושב בני אדם, אמש שואה ומשואה פת' בעוד לילה יהיו לשמה ולשממה, שואה לש' שממה כמו והאדמה תשאה שממה. (ד) הקוטפים מלוח על פני (!) שיח, מלוח הוא צמרת שבראש האילן ורך הוא וראוי לאכילה, שיח הוא אילן כמו וכל שיח השדה שחר' וכל אילני חקלא חה פת' עתידים שיהו קוטפים ראשי האמירים שבאילן ואוכלים אותו ביערים שהם דרים שם בארץ צייה מתוך חסר וכפן שאין להם מה לאכל, וכן פתר ר' אלעזר הגדול ביר' יצחק זצ"ל אבל ר' מנחם ביר' חלבו פתר מלוח הוא עשב שנקרא מלווא בלע' ואין ראוי לאכילה, שיח הוא עשב שראוי לאכילה ופת' עתידים שיהו קוטפים מלוח שאינו ראוי לאכילה, ואוכלי' במקום שיהו שראוי לאכילה מתוך חסר וכפן. (ה) מן גו יגורשו, פת' מתוך הישוב יהיו מגורשים. (ו) בערוץ נחלים לשכון, עתידים שישכנו בנחלי הבחות מפני שיהיו מגורשים מן היישוב, ערוץ נחלים הם הפחתים שאדמה נפחתת שם ונעשת גומא במקום השברים והולכי מדברות נחבאים שם למחסה ולמסתור מזרם וממטר, ערוץ לשון שבר, כמו אל תערוץ ואל תחת. (ז) בין שיחים ינהקו, בין האילנות נוהקים וצועקים מחמת רעבונם ינהקו, כמו הינהק פרא עלי דשא, יסופחו, יהיו נספחים כמו ונספחו על בית יעקוב. (ח) נכאו, לש' נכה רוח, נכאו כמו ננכאו. (י"א) כי יתרי פתח ויעניני, יתרי קשתי שאמרתי למעלה וקשתי בידי תחליף, חקב"ה החיש כחי, ורסן מפני שלחו, פת' ואיסרוני בנחושתיים שייסרתני בייסורין שאוסרין אותי כאדם שאסור בשלשלאות רסן הוא לש' שלשלאות, שכשם ששלשלאות של סוס נקרא רסן על שאי אפשר עדיו לבלום כי

אם במתג ורסן, כך כל דבר שאדם אסור בו אפילו על ידי חולי ומכאוב נקרא רסן, מפני, פת' מלפניי שילחו, אסרו, כמו כי שולח ברשת ברגלי, ורסן מפני שילחו. (י"ב) פרחה, מילה כפולה, כמו בהרים, בהרריא (?), וכה פת' על ימים (ימין צ"ל) פירחח יקומו חולעים שאוכלים בי על ימיני, והוא הדין על שמאלי, מעלין אבק מתוך שבאו עלי אסופות אסופות, רגלי שילחו כבלו את רגלי כאילו אסורים בכבלי ברזל, יניד עליו רעו, ורסן מפניי שילחו שאף הוא לשון קשירה ואסירה, ויסולו מעלי אורחות אידם, עשאוני כמסילה זו שהכול דורכים בה. (י"ג) נתסו נחיבתי שאיני יכול לצאת, נתסו, כמו נתצו, להוחי יועילו, פת' לשברי יועילו, ולא עוור למו, פת' ולא להנאה להם. (י"ד) כפרץ רחב שהכול נכנסין דרך הפירצה, יאתיו עלי, תחת שואה התגלגלו, כפל מילה הוא, ופת' כמו שמתגלגלים במקום חרבה ושואה שאינו גדור שאף הוא פרץ רחב הוא זה כך מתגלגלים ובאים עלי. (ט"ו) תרדוף כרוח נחיבתי (נדיבתי צ"ל) שברת נדיבות ואדונות שלי כרוח. (י"ז) לילה עצמי נקר מעלי, פת' בעוד לילה מנקרים התולעים את עצמי מעלי, נקר כמו העיני האנשים ההם תנקר לא נעלה, ועורקיי פתר דונש שהוא לשון ערבי, ופת' גידי צואר, ופשוטו של מקרא וגידיי לא נחים ושקיטים, ומתאונן על עצמותיו וגידיו, ונראה המקרא כפול על תחילתו בעצמותיו ובסופו בגידיו ור' מנחם ביר' חלבו פתר עורקיי לשו' בריחה כי ברח תרגומו ערק, ופת' התולעים שרצים עלי במרוצתם לא ישכבון אלא יומם ולילה רצים עלי, וגם המקרא נראה כדבריו, שבתחילת המקרא הוא אומר לילה עצמיי ניקר מעליי. (י"ח) ברוב כח יתחפש לבושי, פת' הקב"ה מרוב כחו שמייסר אותי ישתנה לבושי הוא עורי שנקרא לבושו של אדם דכת' עור ובשר תלבישיני, כפי כתנתי יאוריני שכשם שכותנתי מאור ומסבב את כל גופי, כך התולעים מקיפים את כל גופי. (י"ט) חורני לחומר ואתמשל פת' כבר השוונני לחומר שכבר אני רימה ותוליעה ועבר ובטל, ואתמשל כעפר ואפר, כבר אני נמשל לעפר ואפר, זהו פשוטו ומדרשו ידוע. (כ) עמדתי ואתבונן (ותתבונן צ"ל) בי, במקום שאני עומד אתה מתבונן בי לדקדק אחריי. (כ"ב) תשאני אל רוח, פת' עשיתני הפקר אל רוחות ושידים, דכת' ויאמר י"י אל השטן הנו בידיך, תשאני, אשבנדונר בלעז, תרכיביני, פת' המשלת אותו עלי, ותמוגניני תחשייה, פת' הסירות משפטי וזכות שלי. (כ"ג, כ"ד, כ"ה) כי ידעתי מות תשיבני וביח מועד לכל חי, פת' שאבקש מאתך שאהיה חי לעולם אי איפשר שהרי ידעתי שמות תשיבני ודבר זה ביח מועד לכל חי, ואין אתה שומע לשום אדם בדבר זה, אך לא בעי ישלח יד, פת' אך דבר אחד אני שואל מאיתך שלא בבח אחת תשלח ייסורין עלי, עי הוא לשון קבוצה, דבר הכנוס יחד, כמו לעי השדה, אם בפידו, אם היה משלחם לכך כפיד הזה של תרנגולים, להם שוע, לאותם ייסורין היו לי שעשועים והייתי חושבם כרפואה וארוכה ובדבר זה ישמע לי וזה יהיה שכרי שהייתי רגיל שהייתי בוכה לקשה יום לאדם שהקרהו רעה

ובא לו קשה יום. (כ"ו) ויבא רע, אייחלה לאור בשכר שענמה נפשי לאביון ויבוא אופל. (כ"ז) מעי רותחו פת' נחמרו בני מיעיי, שונט אשיילדיץ בלע' ולא דמו פת' ואין יוצא מהם דם כמו כל בריה לאחר שמרותח ברותחין שוב אינו יוצא ממנו דם, וכן קרעו ולא דמו בספר חילים, פיר' רבותי' גלוי וידוע לפניך שאילו היו קורעים את בשרי לא היה דמי שותת לארץ כל כך מבריחין את דמי מעלי מחמת שמביישין אותי. (כ"ח) קודר הלכתי בלא חמה, פת' בחשיכה הילכתי בלא אורה, קמתי בקהל אשווע, בקהל עם שאני עומר אני צועק. (כ"ט) אח הייתי לתנים וריע לבנות יענה, עשיתי מספר כתנים אבל כבנות יענה. (ל) עורי שחר, לש' שחור, ועצמי חרה מני חורב, פת' ועצמי נשרף מני חורב כמו נחרה נחושתם, וכן נחר מפוח, וכן חרו ישבי חבל.

(Fortſetzung folgt.)

---

## Recenſionen und Anzeigen.

אלקוראן או המקרא נעתק מלשון ערבית ללשון עברית ומבואר מאת צבי חיים רעקענדארף. Der Koran. Aus dem Arabiſchen ins Hebräiſche überſetzt und erläutert von Herm. Rekkendorf. Leipzig 1856. 4. 3 Hefte, die erſten 30 Suren enthaltend.

Es iſt eine gewöhnliche Erſcheinung, daß auf ſtark betretenen Literaturgebieten, denen die fortgeſetzte Pflege tüchtiger Kräfte zu Theil wurde, eine gewiſſe Klaſſe von Gelehrten Stoffe für die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit aufſucht, die eher die Gelehrſamkeit der Autoren in ein vortheilhaftes Licht zu ſetzen, als der Wiſſenſchaft und dem Publicum zu nützen beſtimmt ſind. Die Geiſtesproducte früherer Schriftſteller werden ihrer urſprünglichen Geſtalt entkleidet und in neue Formen gegoſſen. Das fremde Gut wird mit einigen Zuthaten bereichert und als ſelbſtſtändige neue Schöpfung dem Leſer gereicht; wer kennte nicht jenes Syſtem der Reproduction, das ſich ſo oft geltend gemacht und ſo ſelten der Wiſſenſchaft weſentliche Dienſte geleiſtet hat?

Auch die neuere jüdiſche Literatur hat, wiewohl unter ganz anderen Umſtänden, in ihrer Entwickelung eine ſolche Periode erlebt, deren Vertreter aber, von dem richtigen Geſichtspunkte ausgehend, weithin fördernd und anregend wirkten. Die Thätigkeit der Meaſphim — denn der Name ſelbſt bezeichnet ſchon die erwähnte Richtung — war eine von der Zeit geforderte. Um ihre Mitbrüder in das reiche

dichterische und wissenschaftliche Leben ihres Zeitalters einzuführen, lehnten sie sich absichtlich an fremde Muster und verpflanzten die Erzeugnisse der modernen Literaturen im Gewande der hebräischen Sprache auf das Gebiet des Judenthums. Seitdem ist jedoch jene Methode unbrauchbar geworden; die jüdische Wissenschaft hat sich von diesen geringen, aber für ihre Zeit wichtigen Anfängen zu einer erfreulichen Entwickelung fortbewegt und ist zu einer selbstständigen Wissenschaft erstarkt. Die Regsamkeit der letzten Jahrzehnte hat da manches Herrliche zu Tage gefördert; noch aber ist nicht Alles erledigt und die Wissenschaft, welche von Tag zu Tag an Umfang gewinnt, bedarf zu ihrem völligen Ausbaue vieler und eifriger Pfleger. Es kann daher nicht oft genug wiederholt werden, daß der im Dienste der jüdischen Wissenschaft stehende rüstige Arbeiter, so er abseits liegende Gebiete betritt und fremde Reiser auf den alten, kräftigen Stamm pfropft, damit einen unverzeihlichen Verrath an eben der Wissenschaft begeht, deren Pflege er sich hinzugeben vermeint. Dieser Selbstcultus der Gelehrten, der sie verleitet, um jeden Preis Werke zu schreiben, deren Bestimmung ihnen selbst nicht klar ist, sollte endlich schwinden und einem uneigennützigen, objectiven Streben Platz machen!

Was uns zu dieser allgemeinen Betrachtung veranlaßt, ist die hier zu besprechende hebräische Uebersetzung des Koran. Der Koran selbst hat Manches aus der jüdisch-midraschischen Literatur eingeschmuggelt und darf insofern nicht ganz unberücksichtigt bleiben. Daß aber die Uebertragung dieses an Verdrehungen des Gotteswortes so reichen Werkes in die Sprache des Gottesbuches eine unglückliche Idee oder besser eine Kraftverschwendung von Seiten des gewiß begabten Verfassers zu nennen ist, wird Niemand in Abrede stellen; denn wer den Koran zu wissenschaftlichen Zwecken ausbeuten will, wird stets das Original zur Hand nehmen müssen, und den gewöhnlichen Lesern stehen Uebersetzungen in lebenden Sprachen zu Gebote. Unserer Ansicht nach steht also diese Uebertragung nicht viel höher als eine Stylübung und hat für die Wissenschaft etwa denselben Werth, wie die bekannte lateinische Uebersetzung der Schiller'schen Gedichte. Warum ging der Verfasser bei seiner Vertrautheit mit dem Koran nicht einen Schritt weiter, etwa zur Abfassung einer Monographie über den Einfluß der jüdischen Literatur auf dieses Werk und umgekehrt?

Dies haben wir gegen die vollkommen verfehlte Tendenz des Unternehmens einzuwenden. Die Uebersetzung selbst können wir nur

loben. Der Verfaſſer, dem hier die an die Bibelſprache anſtreifende Redeweiſe des Koran zu Statten kam, hat ſich in den meiſten Fällen eng an den Text angeſchloſſen, ohne daß der Sinn dadurch zu Schaden kam. Zuweilen jedoch, wo eine wortgetreue Ueberſetzung möglich geweſen wäre, hat er dies unterlaſſen (Sure II, 16; IV, 1), ſo wie er an anderen Stellen ganze Satztheile ausgelaſſen hat, wie Sure II, 26: מן בער מיתאקה; Sure III, 4: כיף ישא; V, 3: ואדא חללתם פאסטאדוא. Dagegen hat er es oft verſtanden, das arabiſche Wort durch ein faſt gleichlautendes hebräiſches wiederzugeben, worin ihn natürlich die Verwandtſchaft der beiden Sprachen unterſtützte, z. B. Sure II, 6: חתם אללה עלי קלובהם = אל האטים את לבם; II, 47: בהועדי למשה = ואו ואעדנא מושי ליחאנטכם; II, 70: לטען יוכחו עמהם בפני אדוניהם = בה ענד רבכם. Vergl. Sure V, 29 u. a. m. Daß er aber das bekannte גבארין ורבאנין nicht durch חברים ורבנים wiedergegeben hat, iſt merkwürdig. Viele ſeltene Formen und unhebräiſche Wendungen hätten wir weggewünſcht, wie IV, 69: איש כי יפגר מכם = ואן מנכם לטן ליבטין. Gibt es im Hebräiſchen ein Verbum פגר, das dem arabiſchen בטו entſpreche (vgl. IV, 92)? V, 53: הפחלו איש עם אחיו בעשות הטוב = פאשתבקוא אלחיראת; VII, 61: ונצף את המשקרים באותות, ebenſo VIII, 55 u. a. m.

Die kurzen Bemerkungen, die der Verfaſſer als Erläuterung des Textes hinzufügte, ſind zweckentſprechend. Die äußere Ausſtattung des Buches iſt bis auf die zahlreichen ſinnentſtellenden Druckfehler — einige von den vielen ſeien hier angemerkt: II, 39: כרו für זכרו; Seite 4 Z. 6 v. u. דוע für ידוע; V, 2: ואל חענו את העולם für נקדא העולים; VI, 59: מלכינו für מלאכינו = רשלנא; VII, 40: נקרא für נקרא; VII, 92: עינינו für ענינו — eine vollkommen befriedigende. π.

---

## Notizen.

Der zu Cincinnati erſcheinende „Israelite“ bringt folgende im Abgeordnetenhauſe zu Maryland im Jahre 1824 von dem Oberſten J. W. D. Worthington mitgetheilte Adreſſen einiger amerikaniſchen jüdiſchen Gemeinden an den Befreier Amerikas, Waſhington, und deſſen Antwort auf dieſe Adreſſen.

„Auszug aus den Adreſſen an den General Waſhington.“

1) Von der hebräiſchen Gemeinde der Stadt Savannah, den 4. Juni 1780, überreicht durch den Repräſentanten Herrn Jackſon

aus Georgia, unterzeichnet von Levy Scheftal, Präsidenten, im Namen der hebräischen Gemeinde.

„Sir! Ihr beispielloser Freiheitssinn und ausgebreitete Menschenliebe hat die Wolke der Bigotterie und des Aberglaubens zerstreut, welche wie ein Schleier lange die Religion umschattete, die Fesseln des Fanatismus zerbrochen, uns mit den Privilegien und Gerechtsamen freier Bürger beschenkt und uns eingefügt in die große Kette des gesetzgebenden Mechanismus."

Antwort des General Washington.

„Möge die in Weisheit wirkende Gottheit, die vor langer Zeit die Hebräer von ihren egyptischen Unterdrückern befreiete und sie in das verheißene Land pflanzte, deren vorsehende Waltung jüngst so herrlich in der Gestaltung dieser Vereinigten Staaten zu einer unabhängigen Nation hervortrat, noch ferner sie befruchten mit dem Thau des Himmels, und die Einwohner jedes Namens theilhaftig werden lassen des weltlichen und geistlichen Segens des Volkes, dessen Gott ist Jehova."

Hierauf eine Adresse der hebräischen Gemeinde zu Newport, Rhode Island, welche, sagt der Oberst, so trefflich geschrieben ist, daß ich mir die Erlaubniß nehmen muß, sie ganz zu lesen.

„Sir! Erlauben Sie den Kindern von dem Stamme Abrahams sich Ihnen mit der herzlichsten Liebe und Achtung für Ihre Person zu nähern, und sich Ihren Mitbürgern in den Bewillkommnungsgrüßen zu Newport anzuschließen.

Mit Vergnügen blicken wir auf die Tage zurück — auf die Tage der Schwierigkeiten und Gefahr, als der Gott Israels, der David von der Gefahr des Schwertes befreiete, Ihr Haupt in dem Tage der Schlacht beschützte; und wir freuen uns indem wir denken, daß derselbe Geist, der in dem Busen des hochgeliebten Daniel wogte und ihn befähigte den Provinzen des babylonischen Reiches vorzustehen, in Ihnen immer wach sein und Sie befähigen wird, die schwierigen Pflichten des ersten Beamten dieser Staaten zu erfüllen.

Beraubt wie wir früher waren der unschätzbaren Rechte freier Bürger, erblicken wir jetzt mit tiefem Dankgefühle zu dem allmächtigen Walter aller Ereignisse, eine durch die Majestät des Volkes errichtete Regierung; eine Regierung, die nicht die Bigotterie sanctionirt, die der Verfolgungssucht nicht Beistand geleistet hat, sondern

die Allen Gewiſſensfreiheit und die Gerechtſame der Bürger anbietet, die Jedem, von welcher Nation, Zunge oder Sprache er ſei, immer gleichen Antheil an der großen Regierungsmaſchine zutheilt. Dieſe ſo große und ausgebreitete föderirte Union, deren Baſis Menſchenliebe, gegenſeitiges Vertrauen und öffentliche Tugend iſt, können wir nur als ein Werk des großen Gottes anerkennen, der den himmliſchen Heeren gebietet und unter den Bewohnern der Erde ausführt, was ihm gut ſcheint.

Für all die Segnungen bürgerlicher und religiöſer Freiheit, deren wir uns unter einer billigen und wohlwollenden Regierung erfreuen, wollen wir unſern Dank dem Ewigen, dem großen Erhalter der Menſchen, darbringen, zugleich ihn anflehend, daß der Engel, welcher unſere Vorfahren durch die Wüſte in das verheißene Land geführt, Sie gnädiglich durch alle Schwierigkeiten und Gefahren dieſes vergänglichen Lebens führen möge, und wenn Sie einſt gleich Joſua hochbejahrt und vielgeehrt zu Ihren Vätern eingethan werden, mögen Sie in das himmliſche Paradies aufgenommen werden, um Theil zu nehmen an dem Lebensquell und an dem Baume der Unſterblichkeit.

Geſchrieben und unterzeichnet auf Anordnung der hebräiſchen Gemeinde in Newport (Rhode Island).

(Gezeichnet) Moſes Seikas, Warden.

Newport, den 17. Auguſt 1790.

Ich muß nun ferner mir geſtatten, die vollſtändige Antwort zu leſen:

„An die hebräiſche Gemeinde in Newport, Rhode Island.

Meine Herren! Indem ich mit vieler Genugthuung Ihre Adreſſe voll von Ausdrücken der Liebe und Achtung entgegen nehme, ergreife ich mit Freude die Gelegenheit Ihnen zu verſichern, daß ich immerdar eine dankbare Erinnerung der herzlichen Aufnahme bewahren werde, welche ich bei meinem Beſuche zu Newport von allen Claſſen der Bürger erfahren habe. Der Rückblick auf die Tage der Schwierigkeit welche verfloſſen ſind, iſt um ſo ſüßer geworden durch das Bewußtſein, daß ihnen Tage von ungemeinem Wohlſtande und Sicherheit gefolgt ſind. Wenn wir die Weisheit beſitzen den beſten Gebrauch von den Vortheilen zu machen, mit welchen wir jetzt begünſtigt ſind, ſo kann es nicht fehlen, daß wir unter der gerechten Verwaltung einer guten Regierung ein großes und glückliches Volk werden.

Die Bürger der Vereinigten Staaten von Amerika haben das Recht sich selbst Beifall zu zollen, den Menschen eine erweiterte und freie Politik, — eine Politik der Nachahmung werth — gegeben zu haben. Alle besitzen gleicherweise Gewissensfreiheit und Gerechtsame der Bürgerschaft. Es wird jetzt nicht mehr von jener Duldung gesprochen, als ob nur durch die Vergünstigung des einen Theiles des Volkes ein anderer sich der Ausübung seiner angeerbten Rechte erfreuet. Denn die Regierung der Vereinigten Staaten, welche weder der Bigotterie Weihe gibt, noch der Verfolgung Vorschub leistet, fordert nur, daß Diejenigen, welche unter ihrem Schutze leben, sich als gute Bürger bewähren, indem sie derselben bei jeder Gelegenheit ihre wirksame Unterstützung bieten. — Es wäre unvereinbar mit dem Freimuth meines Charakters, wenn ich nicht offen ausspräche, daß ich über Ihre günstige Meinung von meiner Regierung und Ihre heißen Wünsche für mein Glück erfreut bin. Mögen die Kinder von dem Stamme Abrahams, welche in diesem Lande wohnen, fortfahren der guten Meinung der übrigen Bewohner werth zu sein und sich zu erfreuen — während Jeder sicher wohnen möge unter seinem eigenen Weinstock und Feigenbaume und möge Nichts ihn in seinem Frieden stören.

Möge der Vater aller Barmherzigkeit Licht verbreiten und nicht Finsterniß auf unsere Schritte, und uns Alle, Jeglichen in seinem Berufe, nützlich hienieden und zu der ihm angemessenen Zeit ewig glückselig machen.

(Gezeichnet) Georg Washington.

Ich komme nun zur Dritten und Letzten, die ich zu referiren habe, es ist: „Die Adresse der hebräischen Gemeinde in den Städten Philadelphia, New-York, Charleston und Richmond an den Präsidenten der Vereinigten Staaten." Da sowohl die Adresse als die Antwort kurz und interessant sind, so will ich sie vollständig lesen:

„Sir! Es ist Ihnen vorbehalten jede politische und religiöse Gemeinschaft von Menschen in Liebe zu Ihrem Charakter und Ihrer Person zu vereinigen, und darin will die vorgenannte hebräische Gemeinde keiner Classe ihrer Mitbürger nachstehen.

Wir sind bisher durch verschiedene unserer Lage eigenthümliche Umstände verhindert worden, unsere Gratulation denjenigen anzuschließen, welche der übrige Theil von Amerika zu Ihrer Erhebung auf den Präsidentenstuhl der föderativen Regierung dargebracht hat: Würdigen Sie denn also, edler Sir! diese unsere Huldigung anzunehmen."

„Die Wunder, welche der Herr der Heerschaaren in den Tagen unserer Väter vollführte, haben uns die Größe seiner Weisheit und Macht in den Ereignissen der letzten ruhmreichen Revolution erkennen gelehrt; und indem wir uns zu seinen Füßen demüthigen und ihm danken und ihn preisen für den Segen seiner Befreiung, erkennen wir Sie, den Anführer der amerikanischen Armeen, als seinen erkorenen und geliebten Diener an. Aber nicht Ihrem Schwerte allein darf unser gegenwärtiger glücklicher Zustand zugeschrieben werden; dieses hat zwar den Weg zur Herrschaft der Freiheit gebahnt, aber nicht eher war diese vollkommen gesichert, als bis Ihre Hand der Bundesverfassung die Entstehung gab und Sie auf die Freuden der Zurückgezogenheit verzichteten, um durch Ihre Verwaltung im Frieden zu besiegeln, was Sie im Kriege vollendet haben."

„Dem ewigen Gott, der Deine Zuflucht ist, empfehlen wir in unserm Gebete die Sorge für Dein theures Leben; und wenn Du einst, hochbejahrt eingethan werden wirst zu Deinem Volke, möge Deine Gerechtigkeit vor Dir hergehen, und wir mögen uns mitten in der Betrübniß erinnern, daß der Herr den Frommen zu sich genommen, während Dein Name und Deine Tugenden in unauslöschlicher Erinnerung in unsern Herzen bleiben werden."

Manuel Josephson,
für und in Vertretung und unter Ermächtigung der verschiedenen vorgenannten Gemeinden."

Philadelphia, den 13. December 1790.

Hierauf gefiel es dem Präsidenten folgende Antwort zu ertheilen:

„An die hebräische Gemeinde in den Städten Philadelphia, New-York, Charleston und Richmond.

Meine Herren! Die gegenseitige wohlwollende Gesinnung, welche jede politische wie religiöse Gemeinschaft von Menschen in diesem Lande bezeichnet, ist in der Geschichte der Nationen unvergleichlich.

Die Zuneigung eines solchen Volkes ist ein über alle Berechnung erhabener Schatz und die wiederholten Beweise, welche mir meine Mitbürger von ihrer Anhänglichkeit und von ihrer Billigung meines Wirkens gegeben, bilden die reinste Quelle eines zeitlichen Glückes. Die liebevollen Ausdrücke Ihrer Adresse erwecken wiederum meine Dankbarkeit und erhalten meine wärmste Anerkennung.

Die Macht und Güte des Allmächtigen, welche ſich ſo kräftig in den Ereigniſſen unſrer letzten ruhmreichen Revolution offenbart hat, und ſeine gütige Vermittelung zu unſerm Vortheil iſt nicht minder ſichtbar geweſen in der Einrichtung unſerer gegenwärtigen billigen Regierung. Im Kriege leitete er das Schwert und im Frieden hat er in unſern Berathſchlagungen geherrſcht. Meine Thätigkeit in beiden war von den beſten Abſichten geleitet und von dem Gefühle der Pflicht, welche ich meinem Vaterlande ſchuldig bin.

Und da meine Bemühungen bisher durch den Beifall meiner Mitbürger reichlich belohnt worden ſind, ſo werde ich mich beſtreben, denſelben auch durch meine künftige Leitung ſtets zu verdienen.

Mögen dieſelben zeitlichen und ewigen Segnungen, welche Sie für mich erflehen, auf Ihren Gemeinden ruhen.

G. Waſhington."

---

## Bibliographiſches.

William Kennet Loftus, Travels and Researches in Chaldea and Susiana, with an account of excavations of Warka, the „Erech" of Nimrod, and Shush, „Shushan the Palace" of Esther, 1849—1852, under the ordres of Major-General Sir W. E. Williams of Kars, and also of the Assyrian Excavation Fund 1853—1854. London. James Nisbet. 1857.

[Die in dieſem Werke beſchriebenen Nachforſchungen und Ausgrabungen beziehen ſich vorzugsweiſe auf die Ruinenhügel von Warka, des alten „Erech" Nimrods, des „Ur" der Chaldäer, das ſpäter als geheiligter Begräbnißplatz benutzt zu ſein ſcheint. (Zu bedauern iſt, daß der Verf. nicht die rabbiniſchen Quellen benutzt, die hier manchen Aufſchluß geben). Ueber Suſa werden Entdeckungen mitgetheilt, welche die Lage des „Palaſtes von Suſa" des Schauplatzes der im Buche Eſther erzählten Begebenheiten feſtſtellen und manche ſchwierige Frage in Bezug auf die Lage Suſa's löſen. Auch von den Ruinen von Babylon folgt hier eine kurze Beſchreibung.]

# Don Pedro und sein Schatzmeister Samuel Lewi.

## Ein historischer Versuch

von

Dr. M. Kayserling.

Kaum gibt es in der an Verfolgungen, Bedrückungen und Landesverweisungen so reichhaltigen Geschichte der Juden in Spanien eine Epoche, welche reicher an Begebenheiten wäre, als die unglückliche Regierungszeit des mit Unrecht Jahrhunderte lang „grausam" genannten Don Pedro. Sie liefert uns das treue Bild einer vor unseren Augen sich entwickelnden, mehr denn zwanzigjährigen Revolution, einer für Spanien wichtigen Zeit, in welcher auch die Juden, wenn auch noch eingeschlossen in ihren Juderias, dennoch merklichen Antheil an den staatlichen Umwälzungen nahmen, in der vaterländischen Geschichte zu Einfluß und Bedeutung gelangten, für ihren legitimen König wacker kämpften und heldenmüthig fielen und mit ihrem Geiste, mehr aber noch mit ihren Schätzen, dem Regenten als treue Unterthanen zur Seite standen.

Von den die pyrenäische Halbinsel unterjochenden, Bildung und Wissenschaft fördernden und verbreitenden Arabern hatten die Könige des christlichen, unduldsamen Spaniens gelernt, auch den Juden Schutz und Rechte angedeihen zu lassen.

Schon Alphons VI. lud durch die ihnen erwiesene Huld den Haß und den Vorwurf der Kirche so sehr auf sich, daß der Papst ihm in einem Gratulationsschreiben sein Bedauern darüber auszudrücken nicht unterlassen konnte [1]).

1) Sandoval, de los Reyes de Castilla (Pampelona 1634) Fol. 108 b: monemus, ut in terra tua Judaeos Christianis dominari vel supra eos potestatem exercere .... Caveas itaque fili hoc facere.

Alphons VIII. liebte seine Fermosa, die schöne in Romanzen besungene Jüdin, welche ihn sechs Jahre in Zauberfesseln hielt, bis die ricos hombres sie auf Eingabe eines ihnen erschienenen Engels durch den Tod der Geliebten endlich lösten.

Alphons X. behandelte die Juden mit Milde, zog jüdische Weise, Astronomen an seinen Hof und ward dadurch der Weise, aber auch der Ketzer genannt.

Alphons XI., der Vater des unglücklichen Pedro, welcher uns hier beschäftigt, stand den genannten Namensgenossen an Menschlichkeit nicht nach. Er, der würdige Nachfolger eines Ferdinand, der Held von Rio Salado, der den stürmischen Einfällen der gefürchteten Mauren einen kräftigen Damm entgegensetzte, hatte durch seine beständigen Kriege mit den Völkern eines fremden Stammes und einer fremden Religion auch seine christliche Bevölkerung an Duldung gewöhnt und durch sein eigenes Beispiel, durch die jüdischen Aerzte, denen er sein und seiner Kinder Leben anvertraute, sowie durch die Ernennung eines jüdischen Ministers die Lage der geduldeten Juden bedeutend gebessert. Die Politik war allmälig in den Vordergrund getreten, der Fanatismus einer frühern Concilienperiode, das Andenken an Reccared und Hisebut, die Privilegien der Geistlichkeit waren auf kurze Zeit geschwunden, die Handelsverbindungen hatten alle Völkerschaften des Königreichs einander genähert und den nie schlummernden Handelsgeist der Juden neu geweckt. Ihrem Gotte treu, dem alten Gesetz und den religions-philosophischen Studien ergeben, hatten sie auch Theil genommen an dem zu Genuß und Freude einladenden Leben und an der allgemeinen Landessitte; sie hatten die Landessprache, dieses nothwendige Bindemittel zu gemeinsamer Thätigkeit sich ganz zu eigen gemacht — traten ja selbst weltliche Dichter, gefeierte Troubadoure, wie R. Schemtob de Carrion, in dieser Periode auf — und sich sogar von den öffentlichen Belustigungen der vergnügungssüchtigen Spanier nicht fern gehalten. Mancher Jude trug statt des Abzeichens das Ehrenband seiner Donna mit Stolz auf seiner Brust.

Doch auch der diesen Glanz trübenden Schattenseiten dürfen wir nicht vergessen.

Fromme Bekehrungsversuche und große Disputationen, in welchen das Judenthum mit alten verrosteten Waffen bekämpft und seine Träger verhöhnt wurden, fehlten auch in dieser, Emancipation und Gleichstellung freundlich zulächelnden Zeit nicht.

Die den Juden später so schrecklich gewordene Inquisition bestand auch schon damals — es war aber die alte, und sie forderte nur selten ihre Opfer, denn die hohe Geistlichkeit gehörte in dieser Epoche meistens dem die Juden aus Privatvortheilen begünstigenden Adelsstande an, und die niederen Klassen, besonders die Mönche, hatten damals ganz andere Sorgen und konnten nicht daran denken, ihren apostolischen Eifer entbrennen zu lassen — sie beschäftigten sich mit ihren barragañas, ihren klösterlichen Gefährtinnen, welche durch ihren Luxus sogar den Neid der adlichen Damen rege machten [2]).

Dieses sind ungefähr die socialen und politischen Verhältnisse der damaligen Zeit in dem Lande, dessen Regent Don Pedro wurde.

Pedro war von dem ersten Augenblick seines Daseins, ja ehe er noch das Licht der Welt erblickte, bis daß sein grausamer Bruder ihm mit den Worten: „verruchter Jude!" den Dolch in die Brust stieß, mit Juden verbunden, seine ganze Geschichte ist mit ihnen verwebt, alle seine Leiden theilt er mit diesem an Leiden nur zu sehr gewöhnten Volke.

Schon im Mutterleibe, als unreife Frucht, wurde Pedro durch die Kunst eines jüdischen Arztes erhalten.

Sein heldenmüthigen Vater hatte bei allen Tugenden und Vorzügen, welche ihn zierten, doch die für seinen Nachfolger sowie für das ganze Königreich höchst verderbliche Schwäche, neben seiner in unserer Geschichte mehrfach genannten Gemahlin Maria von Portugal, schwärmerische Liebe zu der ebenso schönen als geistreichen Leonore aus dem berühmten, 1492 auch in der Geschichte der Juden Spaniens eine Rolle spielenden Hause der Guzman, gefaßt zu haben. Diese Geliebte hatte den König bereits mit mehreren Söhnen beschenkt, während Maria ihn ohne Erben ließ. Plötzlich und unerwartet verbreitete sich im ganzen Reiche die freudige Kunde ihrer Schwangerschaft. Maria's Freude war groß, sie hoffte nun das so lange für eine Andere schlagende, ihr entfremdete Herz des Königs wieder zu gewinnen; aber eben so groß war auch der Schmerz ihrer Nebenbuhlerin, und — was vermag nicht der Neid! — diese faßte den Plan, die Freude der Königin und das vom ganzen Lande ersehnte Kind im Keime

2) Cortes de Valladolid, Art. 24. Vergebens erließen die Cortes Decrete, um diese „barragañas de clerigos" zu unterdrücken.

zu ersticken. Eine maurische Magd wurde gedungen, durch ein geheimes Mittel sollte Maria ihres Kindes und aller von ihr für die Zukunft gehegten Aussichten beraubt werden. Jene Maurin drang mit ihrem Mittel, ohne Zauberei, glücklich durch und die Königin verfiel in eine schwere Krankheit; zehn Tage lag sie besinnungslos, Alles zweifelte an ihrem Aufkommen; schon begrüßte Leonore ihren ältesten Sohn als zukünftigen Thronerben — da erkannte ein Jude, der Leibarzt des Königs, ein großer Astrolog, wie der Chronist ihn bezeichnet, die Krankheit; durch seine Geschicklichkeit wurde die Mutter gerettet und am 20. August 1333 von Pedro glücklich entbunden. Doch die Liebe des Königs zu Leonoren blieb in gleichem Maße wie die Abneigung gegen seine Gemahlin[3]).

Dieses unselige, an den Höfen des Südens im 14. Jahrhundert nicht überraschende Familienverhältniß ging an Pedro nicht vorüber, ohne bedeutende Spuren in seiner Gemüthsart zurückzulassen. Während Leonorens ältester Sohn, der spätere Heinrich von Trastamare, schon als Knabe seinen Vater, dessen Liebling er war, in das Lager begleitete und unter dessen Führung bei der Belagerung von Gibraltar Beweise seiner jugendlichen Tapferkeit lieferte, verbrachte Pedro fern vom Geräusch der Waffen und des Hofes seine Jugendzeit bei seiner verstoßenen Mutter in Sevilla, beweinte die ihr und ihm zugefügten Kränkungen und sog tiefen Haß gegen ihre Todfeindin und deren Söhne ein.

Kaum 16 Jahre alt, wurde der von Natur stürmische, leidenschaftliche und in der Erziehung vernachlässigte Prinz durch

---

3) Anton. de Vera, El Rey Don Pedro defendido (Madrid 1647) S. 2a: „Hebreo medico del Rey y grande Astrologo.“ Ohne Zweifel ist hier der auch im Schewet Jehuda (ed. Wiener) S. 31 als großer Astrolog חכם גדול ויעץ למלך ושוה הכוכבים bezeichnete Leibarzt Alphons XI., Samuel Abenhuacar, der zugleich sein Finanzier und ein Leidensgefährte des jüdischen Ministers Yusaf de Ceija war, gemeint. Bei Erwähnung Samuel Abenhuacar's glauben wir auf einen interessanten Irrthum Depping's aufmerksam machen zu dürfen. Depping sagt in seinem Werke „Die Juden im Mittelalter“ S. 288 von diesem Samuel: „Der Arzt Samuel war ein in der Astronomie bewanderter Gelehrter, der auch die Annalen der Könige von Castilien geschrieben hat.“ Dieser Annalen der Könige von Castilien geschieht aber sonst nirgends Erwähnung und beruht die ganze Mittheilung Depping's auf einer mißverstandenen oder besser gesagt, falsch verstandenen Stelle im Schewet Jehuda, dessen Verfasser (S. 31) die Erzählung von Samuel's Ende mit den Worten schließt: ודברי שמואל כתובים לכל מלכי קשטילייא.

den frühen Tod seines Vaters auf den castilianischen Thron berufen, nicht um selbst zu regieren, sondern um seine schwache, auch in anderen Beziehungen sehr tadelnswerthe Mutter in Gemeinschaft mit ihrem Minister Albuquerque schalten und walten zu sehen. Wenn man von einem Menschen sagen kann, daß sein ganzes Leben eine große Kette ist, in der sich Unglück an Unglück reiht, so ist dieses gewiß von Pedro zu behaupten. Er war kaum zum König proclamirt, da machte sein Bruder Anstalten, sich einen Anhang, wo möglich gar die Krone zu verschaffen; er selbst war gefährlich krank, seine Mutter schwach, Albuquerque verhaßt, jede Ordnung war aus dem Reiche gewichen, und schon fühlten besonders die Juden das sich bildende, so verderbliche Parteiwesen: Plünderung war das allgemeine Signal, und wem flößte dieser Ruf, der beständige Widerhall des barbarischen Mittelalters, mehr Schrecken ein, als den Juden, auf deren Schätze es vornehmlich abgesehen war! Allgemeiner Jammer erscholl bei der Ermordung eines Parteiführers unter den Juden in Burgos, bei welcher Gelegenheit sich Pedro's Gesinnung gegen sie zum ersten Male kund gab. Von der die Juden treffenden Gefahr benachrichtigt, ließ er sofort die Judenstadt besetzen und schützte sie dadurch vor weiterer Plünderung.

Deutlicher noch gab er seine wohlgemeinte Gesinnung gegen sie in der von ihm selbst 1351 eröffneten Cortes-Versammlung von Valladolid zu erkennen. Derartige aus den Repräsentanten der Geistlichkeit, der Granden und des Volkes zusammengesetzte Versammlungen, welche man füglich wohl mit den Kammersitzungen und Landständen unserer Zeit vergleichen könnte, zeigen am allerbesten den herrschenden Zeitgeist. Wahrlich überraschend ist die religiöse Toleranz des damaligen Castiliens! Während man in dieser Zeit die Juden aus Frankreich vertrieb und im römisch-deutschen Reiche ihre Häuser und Synagogen verbrannte, sie selbst verkaufte und verpfändete, trat man in genannter Cortes-Versammlung blos mit einer einzigen Klage gegen sie auf. Die Prälaten wollten nämlich nicht länger zugeben, daß die Juden an Sonn- und Feiertagen auf freier Straße — dieser Gebrauch findet sich noch heute bei den Handwerkern in Spanien — arbeiteten und setzten eine Strafe von 10 Maravadies auf die fernere Entweihung der Sonntagsfeier [4]). Nur von den Deputirten

4) Cortes de Valladolid, Ord. de Prelados, Art. 9.

einzelner Städte wurde der König um die Erlaubniß angegangen, ihren jüdischen Gläubigern gegenüber Bankerott machen zu dürfen, und hin und wieder ließ sich eine Stimme mit dem Antrage vernehmen, die den Juden eingeräumten Rechte, Ländereien und Güter besitzen zu dürfen, wieder aufzuheben. Der jugendliche König wies beide seinem Innern widerstrebenden Anträge zurück[5]).

Dieses im Anfange seiner Regierung den Juden gezeigte Wohlwollen bewahrte er ihnen sein ganzes Leben hindurch, wie es überhaupt irrig ist, Pedro Gehässigkeit und Grausamkeit gegen sie vorzuwerfen. Die rasche, auch später vielleicht bereuete That gegen eine einzige Familie, auf deren ungeheure Reichthümer er es in seiner unersättlichen Geldgier allein abgesehen hatte, berechtigt nicht, ihm judenfeindliche Gesinnung beizulegen.

Ist es auch keineswegs unsere Absicht, Pedro's Leben an diesem Orte in seiner ganzen Ausführlichkeit zu erzählen, so müssen wir doch die Hauptmomente desselben kurz berühren. Der junge König wollte selbstständig werden und sich seines lästigen, ihn ganz beherrschenden Ministers entledigen. Der nach absoluter Gewalt trachtende und deshalb von den Granden gehaßte Albuquerque suchte seinen Herrn von dem Streben nach Selbstständigkeit und den Staatsgeschäften dadurch abzuziehen, daß er ihn in den Strudel der Vergnügungen stürzte, und so fand die schon vom Vater geführte Concubinenherrschaft bei dem leidenschaftlichen Sohne einen neuen Boden. Bei dieser Gelegenheit wird uns der im Verlaufe unserer Geschichte wichtige Mann Samuel Lewi, aus einer der angesehensten Familien Toledo's, zuerst genannt. Samuel Lewi war, wie uns Pedro Ayala[6]) in seiner für jüdische Geschichte nur mit Vorsicht zu benutzenden Hauptquelle erzählt, Almolazife oder Steuereinnehmer des Albuquerque, eine Würde, welche schon unter den frühern Königen von den reichen Juden bekleidet worden war. Es ist nicht angegeben, ob Samuel Lewi dem Minister in der Wahl der für den König bestimmten Geliebten behilflich gewesen; so viel aber geht aus den einzelnen Mittheilungen deutlich hervor, daß er sie gekannt, ja in einem sehr befreundeten Verhältnisse mit der spätern Beherrscherin des jugendlich feurigen königlichen Herzens gestanden

5) Cortes de Valladolid, Art. 64, 65, 66, 74, 75.

6) Pedro Lopez de Ayala, Coronica del Rey Don Pedro I. anno Cap. XIV.

habe. Donna Maria de Padilla, eine kleine, lebendige Dame von bezaubernder Schönheit mit den kleinen weißen Händen und den großen schwarzen Augen, wie sie in einer Romanze geschildert wird [7]), deren Vermögensumstände durch die Wirren der jüngsten Zeiten zerrüttet waren, sollte das Werkzeug für Pedro's Zerstreuung und die Stütze des in Ungnade gefallenen Ministers werden. Dieses scheinbar unbedeutende Liebesverhältniß änderte Viel in den Zuständen des Reiches sowie seines Regenten, und wurde besonders für die Juden von Wichtigkeit. Ehe Padilla noch dem Könige die Hand reichte, war sie Freundin der Juden; sie gingen bei ihr ein und aus, und durch sie wurde Samuel Lewi zu der hohen Würde eines Groß-Schatzmeisters des Königs und des ganzen Reichs [8]) befördert, wie auch dieser durch sie und nur durch sie allein von seiner Höhe gestürzt wurde, welches sie zu einem Mittel seiner Befestigung gebrauchen wollte; sie war mehr als die bloße Geliebte des Königs, für die das Volk sie hielt, sie war die Regentin des Reichs, die Triebfeder zu allem spätern Weh, das über Castilien einbrach; sie war die Königin, wenngleich sie diesen Namen nicht bei Lebzeiten führte; ihre eigene Familie und ihre jüdischen Freunde gelangten durch ihre Vermittelung zu den höchsten Ehrenstellen. Welche Gewalt sie über den König hatte, wie sie es verstand, ihn ganz in ihrem Netze zu halten, ergibt sich aus der unter dem Volke verbreiteten Sage — sie wurde Zauberin genannt und ein Jude, ohne Zweifel Samuel Lewi, für den Gehülfen in der Kunst ausgegeben [9]). Ihre Zauberei bestand aber allein in der Geschicklichkeit, sich durch ihren Witz und ihre Reize dem Fürsten unentbehrlich zu machen, und so hätten die Chronisten ohne Gefahr den Juden, den „großen Magiker", wie sie ihn nennen, aus dem Spiele lassen können.

Der Zauberei der Juden wurde noch mehr beigemessen; sie sollten auch die Abneigung herbeigezaubert haben, welche der König gegen seine durch politische Interessen ihm zugeführte Gemahlin, die fromme Blanca, an den Tag legte. Diese soll sich den Haß der Juden, oder wie die Chronisten sich aus-

7) Musa Thalia, Romana 42, p. 528, mitgetheilt von Josef Ledo del Pozo, Apologia del Rey Don Pedro p. 45.

8) Ayala, l. c.; Zurita, Eumiendas y advertencias etc. p. 103.

9) Ayala, l. c. 4. anno Cap. XII; Hist. d. pap. d'Avignon p. 224; Diego de Valera Coronica de España p. 89 b nennt den Juden „grande magico".

drücken, ihre teuflische Zauberei durch den dem Könige ertheilten Rath zugezogen haben, nach dem Vorbilde Frankreichs alle Juden aus dem Lande zu jagen. Läßt sich nun solches von einer französischen Prinzessin, einer Verwandten Philipp des Schönen, auch wohl erwarten, so ist doch höchst unwahrscheinlich, daß sie so bald — sie kannte ihren Gemahl nur zwei Tage, am dritten verließ er sie heimlich und sah sie nur noch einmal wieder — den als Judenfreund bekannten Pedro mit ihren frommen Wünschen belästigt habe; und so gehört auch dieses sowie die den Juden angedichtete Zauberei in das Reich der Fabel [1]). Die Antipathie, welche der König gegen die sogar als liebenswürdig geschilderte Blanca vom ersten Augenblicke ihrer persönlichen Bekanntschaft zu erkennen gab, findet in der damaligen Politik selbst ihre Begründung. Einer der mit dem Könige auf kurze Zeit und nur zum Schein ausgesöhnten Brüder, Don Tello, war mit dem Ehrenamte beauftragt, die königliche Braut von Paris abzuholen und auf dieser ein volles Jahr währenden Reise soll es ihm gelungen sein, die zukünftige Königin für seine Partei zu gewinnen [2]).

Was auch der Grund immer gewesen sein mag, Pedro verließ die rauschenden Hochzeitsfeierlichkeiten, eilte sehnsuchtsvollen Verlangens zu seiner Padilla und begab sich mit ihr und ihrem Anhange nach Toledo. Sobald der einst mächtige Minister Albuquerque die Flucht des Königs erfahren hatte, versprach er im Selbstgefühl seiner Macht der trostlosen Mutter und der bestürzten Gemahlin, den Entronnenen in ihre Arme zurückzuführen. Mit einem Gefolge von 1500 Mann schlug er den Weg nach Toledo ein; es war das letzte Mal, daß er als Minister begrüßt wurde. In einiger Entfernung von der Stadt kam ihm Samuel Lewi, durch die Gunst, in welcher er bei der Padilla stand, schon zum geheimen Rath befördert, mit Friedensbegrüßungen von seinem Herrn entgegen. „Der König," sagte er ihm, „schätzt noch immer Eure alte Erfahrung und rechnet wie früher auf Eure Dienste. Ohne Furcht könnt Ihr Euch ihm nähern. Nur wundert sich mein Herr, daß Ihr eine so große Begleitung mit Euch führt, und bittet Euch, dieselbe zu entlassen." Noch einige freundliche Worte von Seiten der Padilla wurden hinzugefügt und Samuel

1) Hist. d. pap. d'Avignon p. 224.

2) Anton. de Vera, l. c. 44 a; Josef Ledo del Pozo, l. c. p. 189.

Lewi entfernte sich. Auch Albuquerque trat schäumend vor Wuth unverrichteter Sache als entlassener Minister die Rückreise an[3]).

An demselben Tage, den 6. Juni 1353, feierte Pedro mit der Entlassung des Ministers an der Seite seiner Geliebten und im Kreise der ihm zujauchzenden Juden in Toledo seine eigentliche Thronbesteigung — es war ein wichtiger Moment, in welchem auch die Pläne zu den großen, den König überlebenden Bürgerkriegen geschmiedet wurden.

Es ist hier wohl der Ort, einige Worte über Pedro's Charakter zu sagen. Nicht Grausamkeit kann man ihm vorwerfen, nicht diese Tyrannei, womit eine ganze Reihe älterer und neuerer Historiker seinen Namen beflecken, sondern der Argwohn, der den Unglücklichen und oft Betrogenen in Jedem einen Feind erblicken läßt, seine in der Jugend genährte Melancholie und eine unersättliche, ihn beständig quälende Geldgier sind die Beweggründe zu der übereilten, seine Regierungszeit und seinen Charakter verdunkelnden Thaten. Nur seine Abneigung gegen die Kirche und ihr Regiment, die beständige Opposition, in der er mit dem Papste lebte, der Schutz, welchen er den Juden angedeihen ließ, verschafften ihm die aus dem Schlamme der Parteilichkeit und der Schmeichelei erzeugte Benennung „grausam", wie Mariana ausdrücklich bemerkt. Rief doch Papst Urban bei der Kunde von seinem Tode freudig aus: „Die Kirche müsse sich freuen über seinen Tod, weil er Gönner der Saracenen und Juden, ein ketzerischer Mehrer der Ketzer und Mörder christlichen Volkes gewesen sei." Abstrahiren wir von einzelnen, wenn man so sagen darf, päpstlichen Ausdrücken, so liefert uns dieser Ausruf das treueste Charakterbild, welches von Pedro zu entwerfen ist. Begünstigung der Juden war natürlich Opposition und Ungehorsam gegen die Kirche, und in jener Zeit der Hierarchie nichts anderes als Grausamkeit. Doch hat schon die den Juden eben nicht sehr geneigte und der Kirche nicht widersprechende Isabella die Katholische dafür gesorgt, daß Pedro der Beiname „grausam" genommen und ihm ein anderer, weit passenderer, „der Gerechte", beigelegt wurde. Ja gerecht war er, streng gerecht; er war der eifrige Beschützer der Unterdrückten, Feind alles Unrechts und ausgemachter Gegner jeder Gewalt; das war er dem Volke, und nur das Volk, nicht der im Dienste des Feindes stehende Chronist, richtet den Regenten

3) Ayala, l. c. 4. anno, Cap. XVI.

mit genauer Prüfung, und die ihn verherrlichenden Volkslieder und Balladen tragen auch für den Historiker bedeutsame Urtheile an sich. In seinem ganzen Wesen besaß Pedro Etwas von jenen Chalifen, deren Legenden und Erzählungen das Ergötzen und die Lieblingsbeschäftigung seiner unglücklichen Jugend ausmachten. Von ihnen lernte er Gerechtigkeitsliebe und Duldung, aber auch jenes rasche Verstoßen seiner treuesten Freunde, selbst der einst sein ganzes Glück bildenden Herzensfreundin. Die von ihm angewandte Tortur, unter deren Marter wir Samuel Lewi sein glorreiches Leben enden sehen, kommt auf Rechnung des Jahrhunderts.

Dieser Jude blieb, nachdem auch die hellauflodernde Flamme des Königs zu Maria de Padilla, welche sich hierauf, aber nur auf kurze Zeit in ein von Pedro mit päpstlicher Bewilligung neu gegründetes Kloster zurückzog, erloschen war, sein einziger Freund, der in den ersten Jahren des nun ausbrechenden Krieges nicht von seiner Seite wich.

Das Jahr 1353 war zu Ende, und mit ihm auch die Ruhe des Königs und des Landes dahin. Der Frühling des folgenden Jahres näherte sich, und mit ihm Krieg und Zwietracht.

Der nach den Kronen lüsterne Heinrich von Trastemare hatte sich nämlich mit dem feilen Mörder seiner Mutter, dem verabschiedeten, auf Rache sinnenden Albuquerque zum Sturze Pedro's verbunden. Das Signal zum Kampfe war gegeben, das ganze Königreich glich einem feindlichen Lager, allenthalben bildeten sich Parteien, dem ganzen Lande drohte Gefahr. Nur mit geringer Mannschaft vermochte der König seinem ihm an Macht überlegenen Gegner entgegenzutreten; seine Vasallen hatten ihn zum größten Theil verlassen, seine eigene Mutter war zu den Feinden übergetreten, außer wenigen ihm treu gebliebenen Verwandten der Padilla war ihm nur Samuel Lewi mit den Seinen gefolgt. Die Abwesenheit des Juden war den Feinden des Königs sehr erwünscht; denn während er seinen in der Flucht Hilfe suchenden Regenten von Lager zu Lager begleitete, alle Mühseligkeiten und Beschwerden mit ihm theilte, erschienen 500 Reiter der an Geld Mangel leidenden verbündeten Armee in Toledo und bemächtigten sich der gefüllten Koffer des königlichen Schatzmeisters; bald hernach wurde er auch seiner Freiheit beraubt.

Pedro hatte sich mit seinem schwachen Gefolge nach Toro begeben. Sobald die feindlichen Brüder von der Flucht benach-

richtigt waren, setzten sie ihm nach und holten ihn auch in der Nähe der Stadt ein. Thränen des Schmerzes entrollten den Augen des jetzt elenden Königs, als er auch seine Mutter unter den Feinden erblickte; doch auch ihr Groll war plötzlich wieder der natürlichen Liebe gewichen; sie umarmte ihn wie ein dem väterlichen Hause und der elterlichen Zucht entlaufenes, zurückgeführtes Kind. „Nicht Dich, mein Sohn," rief sie ihm zu, „trifft die Schuld, Du bist noch jung, sondern die, denen Du Dich ergeben hast, diesen Samuel Lewi und die Anderen seines Gleichen, welche ich hier bei Dir sehe." Umsonst waren die Betheuerungen Pedro's für die Unschuld seines jüdischen Freundes, der Jude wurde schonungslos seinem Herrn entrissen, von dem Brautführer Don Tello ins feindliche Lager geschleppt und theilte so mit seinem ebenfalls streng bewachten König das bittere Loos der Gefangenschaft [4]).

Doch nicht lange sollten die durch Leiden damals eng vereinten Freunde von einander getrennt bleiben. Gegen ein ungeheueres Lösegeld hatte Samuel Lewi die Erlaubniß erhalten, seinen Herrn wieder zu sehen, ihn sogar auf seinen Jagdpartien begleiten zu dürfen. Die Edelsteine, welche er zu verbergen und in dieser mißlichen Lage zu verwerthen verstand, machten ihn in dem Hoflager zu Toro zu einer sehr wichtigen Person. Es fehlte ihm weder an Muth noch an Geschicklichkeit, er war Pedro aufrichtig ergeben und wurde der eifrigste, der thätigste seiner Anhänger. Durch sein Bemühen kam gegen Ende des Jahres 1354 zwischen den Infanten von Aragonien und dem gefangenen König ein Vertrag zu Stande, und durch seine Hülfe gelang es letzterem, an einem von dickem Nebel umhüllten Morgen die Freiheit wieder zu gewinnen [5]). Mit dem ihm von seinen treuen jüdischen Unterthanen gereichten Gelde sammelte er eine ansehnliche Macht und schlug den Weg nach Burgos ein, wo die seinetwegen schon oft geplünderten und gemarterten Juden ebenfalls zu seinen treuesten Anhängern gehörten.

Einige Monate später wurde das durch Natur und Kunst stark befestigte Toledo, dessen Alcazar der verstoßenen Blanca als Aufenthalt diente, der Schauplatz des Krieges und der an den zahlreich dort wohnenden Juden verübten Greuelthaten. Am

4) Ayala, l. c. 5. anno, C. 53.
5) Ibid. C. 38.

7. Mai 1355 rückten nämlich die Insurgenten in die nur nachlässig bewachte Stadt ein; Niemand vermuthete einen solchen Besuch. Mit entfalteten Fahnen und wildem Kriegsgeschrei verbreiteten sich die Söldlinge Heinrich's in den Straßen, stürzten sich in die Alcana, das von den reichen jüdischen Kaufleuten bewohnte Quartier, um, wie sie vorgaben, Rache zu nehmen an den Anhängern und Günstlingen des Königs, in Wirklichkeit aber um deren Geld und deren immer gepriesene Schätze zu plündern. Durch die den Juden und ihrem Könige feindlich gesinnte christliche Bevölkerung der Stadt bereitwilligst unterstützt, erbrach und leerte die wilde Menge die jüdischen Waarenlager und ermordete Alle, welche sich ihrer Wuth entgegenzustellen wagten, ohne Unterschied des Alters und Geschlechts. Es war ein schaudererregendes Gemetzel; über 1200 Juden wurden allein in der Alcana in wenigen Stunden unbarmherzig erwürgt [6]).

Nicht so leichten Kaufs konnten sie die Juderia grande, die große, wohl befestigte Judenstadt, einnehmen. Einige Ritter kamen ihr zu Hülfe und ihre Bewohner leisteten dem anstürmenden Feinde tapfern Widerstand. Die darauf folgende Nacht verstrich in der schrecklichsten Verwirrung. Von Stunde zu Stunde erwartete man den in Torrijos lagernden und von der Gefahr benachrichtigten König. Noch graunete nicht der Morgen des 8. Mai, als Pedro mit seiner Macht in der Nähe der Juderia erschien, freudig begrüßt von den auf den Mauern noch immer sich tapfer wehrenden Juden. Wie bald verwandelte sich aber auch dieser Freudensgruß in laute Klage! Die königlichen Soldaten wurden vermittelst der ihnen zugeworfenen Stricke über den durch die Sonnenhitze fast ausgetrockneten Tajo gezogen, brachten aber statt der erwarteten, sehnlichst gehofften Hülfe neues Elend; statt den in die Flucht geschlagenen Feind zu verfolgen, überließen sie sich dem zügellosesten Raube und nahmen, was die Söldlinge des abgezogenen Feindes übrig gelassen hatten [7]).

Pedro, der Sieger bei Toledo, hätte den Krieg ungehindert fortsetzen können, würden sich ihm nicht neue Widerwärtigkeiten in den Weg gestellt haben. In keiner Zeit waren seine Finanzen in einem schlechtern Zustande, als jetzt. Auch da schaffte die nie versiegende Quelle Samuel Lewi's Hülfe. Es gelang ihm nicht

6) Ayala, l. c. 6. anno, C. VII.
7) Ibid.

nur trotz der großen, von Seiten der Feinde und Freunde erlittenen Plünderungen, dem Könige Geld zu verschaffen, sondern er setzte mit seiner Geschicklichkeit auch eine gründliche Reform des Finanzwesens durch, ein Verfahren, welches ihm noch lange den Ruhm eines großen Staatsmannes sicherte. Ayala und Andere[8]) machen uns mit den in derartigen Verhältnissen eben nicht seltenen Mitteln bekannt, deren er sich bediente und welche auch wir unseren Lesern nicht vorenthalten wollen.

Eines Tages amüsirte sich der König in seinem Standquartier zu Morales mit dem Würfelspiel. Vor ihm lag seine Kriegskasse, welche ihm zugleich als Spielbörse diente. 20,000 Dublonen war der ganze Bestand. „Das ist meine ganze Habe!" rief Pedro in dumpfer Stimme und mit bitterem Lächeln aus. Nachdem das Spiel geendet hatte, zog ihn Samuel Lewi bei Seite und sagte ihm: „Herr, heute habt Ihr mich in Gegenwart Eures ganzen Hofes beschämt, denn muß es für mich, Euren Schatzmeister, nicht eine Schande sein, daß mein Herr nicht reicher ist? Die ganze Schuld trifft Eure Steuereinnehmer. Diese rechnen nur zu sehr auf Eure Nachsicht und mißbrauchen Eure Güte. Ihr seid jetzt selbstständig, ganz Castilien liebt und fürchtet Euch, es ist an der Zeit, auch der Unordnung im Finanzwesen einmal ein Ende zu setzen. Autorisirt mich nur, mit Euren Finanzmännern unterhandeln zu dürfen, vertraut mir nur zwei feste Schlösser an, und ich bürge Euch, daß Ihr in kurzer Zeit einen Schatz besitzen sollt, der größer ist als der Inhalt dieser Börse!" Man kann leicht denken, daß der König sich beeilte, seinem Schatzmeister die nöthigen Vollmachten und gewünschten Schlösser zu übergeben. Wie erfüllte nun Samuel Lewi sein Versprechen? Es war damals allgemeiner Brauch, die Besoldungen der königlichen Diener in Anweisungen auf die Steuereinnehmer zu zahlen. Diese händigten aber in den meisten Fällen nur die Hälfte der betreffenden Summen aus; alle Reclamationen wegen des Restes waren gewöhnlich vergebens. Da verlangte der Schatzmeister endlich einmal Abrechnung und die ziemlich bedeutenden Rückstände. Keinerlei Entschuldigungen wurden angenommen, und so sah er sich vermittelst der königlichen Vollmachten und der ihm zur Verfügung gestellten äußern Macht früher am Ziele, als er selbst erwartete. Zu gleicher Zeit berief er auch die Gläubiger

8) Ayala, l. c. 6. anno, Cap. XV: Ant. de Vera, l. c. p. 34 a, b.

seines Herrn und bot ihnen für die aus den Rückständen noch zukommenden Gelder die Hälfte, worauf die meisten, welche bereits Alles für verloren gegeben hatten, mit Vergnügen eingingen — den Schlössern des Königs waren neue Schätze zugeführt.

Wir wissen recht wohl, mit welchem Namen man ein solches Verfahren in unseren Tagen bezeichnen würde; doch dürfen wir nicht vergessen, daß wir uns mit dem 14. Jahrhundert beschäftigen, und in jener Zeit fand Niemand in einem solchen Arrangement etwas Ungesetzliches. Bediente man sich ja in den Kriegszeiten des vergangenen, ja selbst des gegenwärtigen Jahrhunderts noch ganz anderer Mittel und Wege, um Geld zu erlangen.

So verschaffte Samuel Lewi seinem Könige die zugesicherten Schätze, stellte außerdem in der Verwaltung der Finanzen dadurch Ordnung her, daß er intelligente Juden zu Einnehmern einsetzte, welche ihm durch die von ihnen geleisteten, ganz bedeutenden Vorschüsse noch besonders nützlich wurden. In wenigen Monaten befand sich das ganze Finanzwesen Pedro's auf einem neuen Fuße und er war, freilich nur für kurze Zeit, der reichste Souverain von ganz Spanien.

Merkwürdiger Weise verschwindet Samuel Lewi mit dieser großen, meisterhaft ausgeführten Operation aus der Umgebung des Königs und zugleich aus der Geschichte; die Chroniſten erzählen nichts mehr von ihm, als das tragische Ende, welches ihm zum Lohne für seine langgehegte Freundschaft und die vielen Dienstleistungen von seinem königlichen, wankelmüthigen Herrn bereitet worden ist. Ob er sich mit dem Anfange des Jahres 1356 und dem Beginne der aragonischen Kriege aus dem Staatsdienste zurückgezogen habe, oder ob er, wie wir aus der Inschrift der frühern Synagoge von Toledo, von welcher sogleich die Rede sein wird [9]), vermuthen, noch ferner dem Vaterlande diente und

9) Zuvor Etwas über die Inschriften selbst. Sie befinden sich in einem sehr schadhaften Zustande an beiden Seiten des Hochaltars der del Transito-Kirche zu Toledo, und wurden von dem Convertirten Joseph Juan Heydeck 1789 in einer dem Erzbischofe von Toledo gewidmeten und 1795 in der von der ersten abweichenden Abschrift veröffentlicht. Von der sich auch für jüdische Geschichte interessirenden Akademie der Wissenschaft in Madrid wurde diese Inschrift 1799 insoweit genau aufgenommen, daß die fehlenden Reihen und Worte ausgelassen sind. Sie befinden sich in den Memorias de la Real Academia, Tom. III. (Madrid 1799). Vergl. diese Monatsschrift, 5. Jahrgang S. 321 ff.

Dieser Inschrift zufolge war Samuel Lewi bei der Einweihung oder

seine Thätigkeit der Reorganisation des Finanzwesens widmete, davon schweigen die Quellen.

Haben wir nun im Verlaufe unserer Geschichte die Wirksamkeit Samuel Lewi's als Diplomaten, Schatzmeisters und Vertrauten eines Monarchen kennen gelernt, so wollen wir schließlich noch in Samuel Lewi den Juden im eigentlichen Sinne, den Vertreter [1]) und Wohlthäter seiner Glaubensgenossen, den Synagogen- und Lehrhäuserbegründer kurz betrachten.

Das sicherste und glaubwürdigste Zeugniß für das, was Samuel Lewi seinen Glaubensgenossen gewesen ist, liefert die noch heute die Bewunderung der Künstler auf sich ziehende frühere Synagoge zu Toledo. Dieses Meisterwerk alter, maurischer Kunst und Architektur hat sich durch ihn erhoben. Er erbat sich nämlich gleich zu Anfang seines Glanzes von seinem Monarchen die Erlaubniß, neben dem schon bestehenden jüdischen Gotteshause, welches, beiläufig gesagt, später in eine Kirche unter dem Namen S. Maria la Blanca verwandelt wurde und in welchem auch Vincens Ferrer (im Schew. Jeh. S. 89 Bra Vincente genannt), der Vorläufer des Geronimo de Santa Fe, seine wüthenden Taufoperationen vollführte [2]), eine neue Synagoge anlegen zu dürfen. Seine Bitte wurde ihm gewährt. Aus eigenen Mitteln bestritt er die Kosten, welche dieser großartige Bau erforderte, und im Jahre 1357 (5117) vollendet wurde [3]). Nach der allge-

---

vielmehr Vollendung des Gebäudes noch eine höchst angesehene und wirksame Person. Er wird darin genannt: מבצר עז, האשל הגדול, הוא השליט על הארץ ומגדול, עלל (עלה) במעלות המשרה.

1) Daß der im Schewet Jehuda S. 68 genannte, bei dem Rabbiner-Concilium anwesende Samuel Lewi nicht der hier behandelte sein kann, ist aus Schewet Jehuda selbst ersichtlich.

2) Alcocer, Historia de la imperial ciudad de Toledo Fol. 70.

3) Ueber das Jahr der Vollendung des Baues ist man nicht einig. Einige wollten dem Zahlenwerthe des mit Punkten versehenen Wortes טוב (17) folgend, das 17. Regierungsjahr Pedro's annehmen. Dieses ist aber aus doppelten Gründen unstatthaft. Einmal lebte Samuel in diesem Jahre nicht mehr; fiel nun die Vollendung nach seinem Tode, so würde in der Inschrift die gewöhnliche Euphemie nicht fortgelassen sein. Außerdem befand sich Pedro im 17. Regierungsjahre keineswegs in dem gepriesenen Glücke. Wir möchten daher die beiden, das Jahr der Vollendung angebenden und deshalb auch punktirten Wörter טוב ליהודים als nach Erschaffung der Welt gezählt ansehen. Die Hunderte sind in dem Worte ליהודים (100) enthalten, טוב (17) und das ohne Punkt gelassene, vielleicht auch ursprünglich größer geschriebene ה (5) zeigt die Tausende an. So erhielten wir demnach das Jahr 5117 = 1357, und läßt auch sodann das von den meisten spanischen Historikern auf 1360 angegebene Todesjahr Samuel Lewi's keinerlei Bedenken.

meinen Vertreibung der Juden aus Spanien wurde dieses Gebäude nicht wie in vielen anderen Städten des Landes von Grund aus zerstört, sondern seiner Schönheit und Pracht wegen in eine Kirche verwandelt[4]), welche Eigenthum des Juan-Ordens ist und den Namen del Transito führt[5]).

Nur noch drei Jahre sollte Samuel Lewi, dieser „im Frieden wie im Kriege große Mann", die Zierde und der Stolz der Seinen bleiben.

Gegen Ende des Jahres 1360 wurde von Pedro eine weit verzweigte Verschwörung der ihm stets feindlich gesinnten Ricos hombres entdeckt; selbst der Erzbischof von Toledo wurde zu den Mitverschworenen gezählt. Ohne Erbarmen riß man ihn vom Hochaltar, wo er eben die Messe beendigt hatte, und ohne ihm Zeit zu lassen, sein Priesterkleid abzulegen, wurde er, das geistliche Oberhaupt, der Primas von Spanien, unter einer starken Escorte über die Grenze gebracht. Vier Tage nach dem schimpflichen Abzuge des Erzbischofs war Toledo wiederum Zeuge eines raschen Wechsels des Glückes. Don Samuel Lewi, der Schatzmeister des Königs, sein Gefährte in der Gefangenschaft, sein vertrauter Freund, wurde plötzlich in's Gefängniß geworfen. An demselben Tage nahm man im ganzen Königreiche seine Verwandten und Untergebenen in Haft. Sein ungeheurer, an's Unglaubliche grenzende Reichthum — Zurita schließt bei Aufzählung der Besitzungen eines Infanten die Schlösser Samuel Lewi's aus[6]) — war sein einziges Verbrechen. Nachdem man sich aller seiner Schätze versichert hatte, wurde er nach Sevilla geschleppt und dort so grausam gefoltert, daß er der Marter unterlag — auf der Folterbank gab er seinen Geist auf. Nun konnte auch der König seine geleerten Kassen wieder füllen. 160,000 Dublonen, 4000 Mark Silber, 20 Kisten mit Schmucksachen, sammetnen und seidenen Gewändern und 80 maurische Diener wurden bei Samuel gefunden, 300,000 Dublonen seinen

4) Nicht wie Jost (Gesch. der Israeliten Th. 7 S. 23) meint, daß aus ihren Steinen eine Kirche erbaut wäre.

5) Blanco, welcher Mariana's Historia general de España mit historischen und kritischen Noten begleitete, hielt irrthümlich die bereits erwähnte S. Maria de Blanca-Kirche für die von Samuel Lewi erbaute Synagoge. Vgl. Mariana l. c. (Madrid 1819) T. X. p. 34 Note 4.

6) Zurita, Enmiendas etc. p. 503.

ebenfalls gefolterten Verwandten abgenommen[7]). Er fiel als Opfer der Unwissenheit und Geldgier, nicht aber, wie der Interpolator der Chronik des Dispensero mayor vorgibt[8]), durch den Verrath seiner eifersüchtigen und neidischen Glaubensgenossen.

Seine hohe Beschützerin, Maria de Padilla, starb bald hernach.

Dieser Mann hätte wahrlich ein besseres Loos verdient, als den Tod durch Henkershand — doch das Schicksal hatte es so über ihn verhängt.

Auch Pedro konnte des Schicksals Gewalt nicht widerstehen. Erst nach 9 Jahren heftiger, in der Geschichte der Juden denkwürdiger Bürgerkriege fand er endlich im Grabe die Ruhe, die er auf Erden vergebens suchte. Er hatte nicht, wie sein Leibarzt Abraham Aben Zarzal ihm aus dem Laufe der Sterne geweissagt haben soll, neue Königreiche gegründet — wurde er doch aus seinem eigenen Lande vertrieben! Er starb nicht, wie der Astrolog deutete, in einem hohen Alter, — in der Manneskraft, kaum 36 Jahre alt, fiel er durch des Bruders Hand. In einem trüben Augenblicke gegen Ende des Lebens beklagte er sich bei dem genannten Leibarzte über das Schicksal und meinte, die ihm gewordene Prophezeiung träfe nun wohl nicht mehr ein, worauf dieser ihm erwiederte: „Wollte der Himmel Dich auch wohl glücklich machen, so wollte es die Nothwendigkeit der Erde doch anders“[9]).

---

## Wissenschaftliche Aufsätze.

### Die Chronologie der gaonäischen Epoche vom Beginn des zweiten Jahrtausend der seleucidischen Aera (689 der übl. Zeitr.) bis Saadia.

Von Dr. H. Grätz.

(Schluß.)

Anliegende Tafel wird eine Uebersicht über die Varianten geben und zugleich veranschaulichen, wie die richtige Zahl ausgemittelt

7) Ayala, l. c. 11. anno Cap. XXII; Mariana, l. c. p. 34; Ant. de Vera, l. c. p. 57 b; Pozo, l. c. 272—275.

8) Summario de los Reyes de España p. 73.

9) Mariana, l. c. p. 107 ff. Vgl. Summario etc. p. 61 ff.

werden kann. Die jüngst von Edelmann veröffentlichte Chronik des Saadia ibn Danân (in חמדה גנוזה. Königsberg 1856. S. 25 ff.) habe ich deswegen nicht hineingezogen, weil sie von Abraham ben David abhängig ist, seine Verwechselung der Pumbaditaner und Suraner theilt und nur manche Varianten hat, von denen die drei unser Thema angehenden sind: Kimoj b. Aschi $9\frac{1}{2}$ Jahre, Mose b. Jakob 2 Jahre, und Kohen-Zedek $9\frac{1}{2}$ Jahre, Rabd dagegen gleich den andern Recensionen: $3\frac{1}{2}$, $10\frac{1}{2}$ und $10\frac{1}{2}$ Jahre. Der Uebersichtlichkeit wegen habe ich die pumbaditanischen Geonim synchronistisch gegenüber gestellt und die Reihe bis zum Untergang des Gaonats herabgeführt. — Einige Bemerkungen über die suranischen Geonim werden hier am Platze sein.

Zu 1, 2 und 3 der Tafel. Der Knoten in dem verworrenen Knäuel der gaonischen Chronologie liegt in den Varianten über die drei ersten Geonim. In der Goldberg'schen Recension fehlen 2 und 3, und mit ihnen mehr als zwanzig Jahre. Hr. Goldberg gibt sich viele Mühe, die Lesart der von ihm veröffentlichten Recension zu rechtfertigen, und er betrachtet das minus der zwei Geonim nicht als Ausfall und Lücke, sondern im Gegentheil die Lesart der Constantinopeler Ausgabe als unberechtigten Zusatz. Samuel Schalum habe, um das Jahrhundert der ersten Reihe vollzählig zu machen, den Text geflissentlich verderbt und zwei Geonim mit entsprechenden Rectoratsjahrzahlen erfunden. (אסנם הוא (ר' שמואל שלום קלקל והי' ויטוב יכפר בעדו כי סך לפנינו את דרך האמת בסירים — — (Chofes Matmonim S. 81 ff.) Ehe aber Hr. Goldberg eine so harte Anschuldigung gegen einen, sonst als gewissenhaft bekannten Herausgeber vorbrachte, dem wir so viel zu danken haben, hätte er sich in Abraham b. David's Text umsehen sollen, der gleich der Schalum'schen Ausgabe die beiden Geonim: ר' יעקב und ר' הלאי הלוי מנהר פקוד, jeden mit 18 Jahren, hat. Von diesem Chronographen wird doch Hr. Goldberg wohl nicht behaupten, daß er absichtlich gefälscht habe! Man kann sogar aus dem Goldberg'schen Texte beweisen, daß er an dieser Stelle eine Lücke hat. Woher kommt es denn, daß dieser Text dem ersten Gaon in der Reihe, R. Chaninai oder Chanania, 18 Jahre zutheilt, während ihm der Constant. Text nur 5 und Rabd 8 (ה und ח verwechselt) gibt? In dem ganzen Verlaufe beträgt die Abweichung der beiden Texte nie so viel. Offenbar ist nach ר' חנניה die Zahl ausgefallen (ה oder ח), und die Zahl 18 gehört nicht demselben an, sondern einem der ausgefallenen Geonim. Wir müssen also die beiden Geonim mit ihren Zahlen festhalten,

einmal weil sie sich in zwei Texten befinden, dann weil sie zur Vervollständigung der 100 Jahre der ersten Reihe beitragen, und endlich um die Gleichzeitigkeit zwischen dem Gaonat R. Jehudai's und seines Bruders herauszubringen. Lassen wir 26 Jahre, wie Hr. Goldberg will, fallen, so fiele R. Jehudai's Gaonat 1046—1049, und das seines Bruders war doch 1072—75! Aus diesem Grunde habe ich auch der Zahl 8 beim ersten Gaon den Vorzug gegeben, weil sonst 3 Jahre zu dem Jahrhundert und zum Synchronismus fehlen würden, und weil bei Rabd, wo diese Zahl sich findet, sie ausdrücklich angegeben wird: ר' חנינא מנהר פקוד משנת ד' אלפים תמ"ט עד ד' אלפים תנ"ח, während das Zahlzeichen ה in der R. S. eine Corruptel sein kann für ח.

Zu 4. Bei diesem Gaon hat Hr. Goldberg (l. c. 80) richtig nachgewiesen, daß sein vollständiger Name lautete: מר ר' מר ב' שמואל, und nicht wie in den andern Recensionen מר שמואל. Das Zahlzeichen dieses Gaon ist in der Constant. Ausgabe ausgefallen, und da es in den andern Recensionen sich mit 18 erhalten hat, so bleibt über diese Zahl kein Zweifel.

Zu 7. R. Jehudai Gaon geben sämmtliche Recensionen $3\frac{1}{2}$ Jahre, folglich ist die von Hrn. Rapoport geltend gemachte und von Andern adoptirte Emendation $13\frac{1}{2}$ vollständig unberechtigt. R. Jehudai fungirte gleichzeitig mit seinem Bruder in den Jahren 1072, 73 und einen Theil von 74; daher konnte R. Scherira von ihnen aussagen: die beiden Brüder waren zu einer Zeit Geonim.

Zu 8 und 9. Sämmtliche drei Recensionen nennen Jehudai's Nachfolger אחונאי und nicht חנינאי; R. S. die Lesart: אחונאי כהנא בר מר ר' חנא, R. G. אחונאי כהנא בר מר ר' פפא ח' שנים ובחריה מר ר' חנינאי כהנא בר מר רב הונא ח' שנים. Chaninai fehlt nicht nur in R. S., sondern auch bei Abraham b. David. Dennoch ist der Goldberg'sche Text vorzuziehen, schon aus dem Grunde, weil mit dem Ausfallen eines Gaon auch 8 Jahre zur Vervollständigung der 100 Jahre fehlen und den Synchronismus von Bebai und Huna beim Beschlusse de supellectilibus haereditatis stören würden. Dann der Erste würde demnach 1081—91 fungirt haben, während des Letztern Gaonat in 1097—99 fällt. Dann ist der in der R. G. erhaltene Gaon Chaninai vollständig durch R. Hai bezeugt (Resp. Gaonim Scha'are Zedek IV. 3. No. 12): וישׁ בידנו פסק דין שכתב אדונינו מר ר' חנינאי מהנא בר חונא ריש מתיבתא ותלמיד ר' יהודאי ז"ל. Dieser Chaninai kommt noch vor zweimal in Halachot Gedolot, einmal in denselben Responsen und einmal in Jalkut,

wie Hr. Rapoport nachgewiesen hat (Kerem Chemed IV. S. 240 ff.). Dieser Gelehrte identificirt zwar Achunai und Chaninai (l. c.); allein sicherlich nur weil ihm damals der Goldberg'sche Text noch unbekannt war. Es ist nicht glaublich, daß sämmtliche Quellen hartnäckig einen mit Namen Achunai durchaus unter Chaninai citiren sollten. Halachot Gedolot haben sogar auch den Namen des Gaon Achunai erhalten: לקח שפחה וולדה (l. אחונאי) ואית דאמרי משום מר אהינאי עמה זה הוא מקנת כסף (vgl. Milan Ende). Ganz ohne Zweifel ist der Constant. Text hier verdorben worden durch das *ὁμοιοτέλευτον* כהנא בר מר, das Beiden zukommt. Der Goldberg'sche Text hat hier das Richtige im Namen; in den Zahlen dagegen ist die von zwei Recensionen gegen eine erhaltene Zahl 5 vorzuziehen.

Zu 13. Bei diesem Gaon ist weiter nichts zu bemerken, als daß die spätern Editionen des Jochasin (Krakauer und Amsterdamer) ihn nachlässiger Weise ausgelassen haben, aber die editio princeps und die Goldberg'sche Recension (auch Rabd) haben ihn mit 14 Jahren. Aus diesem Grunde sah sich Hr. Rapoport veranlaßt, seine früheren gaonäisch-chronologischen Berechnungen um 14 Jahre zu corrigiren. Uebrigens citirt Raschi (Pardes 28 a) diesen Gaon Jakob ben Mordechai: יעקב כהנא בר מרדכי ריש מתיבתא דמחא מחסיא מהודעין אנחנא ל'כון משום שאילתא. Von ihm rührt die Entscheidung her, daß ein Vater auch seinen Töchtern testamentarisch gleich den Söhnen einen Erbantheil hinterlassen darf (Schaare Zedek IV. 3. No. 35).

Zu 15. Trotzdem daß beide Recensionen die Lesart צדיק haben und Abraham b. David gar יצחק las, halte ich צדוק für richtiger. Denn in den rechtgutachtlichen Schriften, wo die Geonim citirt werden, kommt meines Wissens weder ein Zaddik, noch ein Isaak vor, wohl aber häufig Zadok Gaon. In den Schaare Zedek (IV. 1. Nr.) tradirt R. Zemach eine Entscheidung von R. Zadok Gaon. מעשה באחד שהפיל שנו של חברו ונדוהו מר רב צדוק גאון-ומנהג שהנהיג אדונו מר רב צדוק ז"ל כך אנו נוהגין. Eben so citirt ihn R. Amram (in Schibole haleket 17 b.): אבל קמאי כגון מר ר' יוסף גאון ומר ר' אבא (l. בר מר ר' אבא) ומר רב צדוק ז"ל דמחא מחסיא סבירה להו דהבדלה על הפת. Er wird auch von Raschi citirt (in Pardes S. 26 a): והכין פירש מר רב צדוק גאון משומד אינו יורש את אביו. Da die beiden Recensionen des Scherira'schen Textes diesem Gaon 2 Jahre geben, so gebührt dieser Zahl der Vorzug vor Rabd's Lesart י"ב, wo das י als von dem vorangehenden Worte ובעי herübergezogen zu betrachten ist. — Gelegentlich sei hier erwähnt, wer der

von R. Amram citirte ältere Gaon Joseph b. Abba sei. Scherira in der G. R. hat diesen Namen vor Abraham b. Scherira im Jahre 1125 und sagt von ihm aus, er sei ein Frommer gewesen, in dessen Lehrhaus der Prophet Elia erschienen sei. Die Constant. Ausgabe hat den Vaternamen gar nicht, Abraham b. David dagegen nennt den Vater Jehuda: ואחריו ר' יוסף בן יהודה ב' שנים וחסיד גדול היה ומלומד בניסים היה. Da nun aber auch Isaak ibn Giat einen Gaon Joseph b. Jehuda citirt (Dernburg in Geiger's Zeitschrift V. 398), so ist kein Zweifel, daß diese Leseart b. Abba falsch ist. Diesen Namen führte vielmehr ein Späterer, Paltoj's Vorgänger, der von Scherira (R. G.) בר מר רב רבי, von Saadia ibn Danân בר רב דיבי genannt wird, beides falsch für ר' אבא.

Zu 18. Sämmtliche Quellen und gaonäische Responsen nennen diesen Gaon ר' משה, nur die Constant. Edition hat, wahrscheinlich eine Corruptel, משרשיא.

Zu 21. Die Varianten für die Gaonatsdauer des R. Natronaï sind 10, 8, 5. Da nun 8 oder 5 auf ein gemeinsames Zahlzeichen hinweisen (ח oder ה), so ist hiermit die Variante 10 zurückgewiesen. Es handelt sich also nur noch zu ermitteln, ob 5 oder 8 vorzuziehen ist. Nach dem früher Entwickelten, daß zwischen dem Beschlusse über Mobilien und R. Natronaï 82 Jahre liegen müssen, muß R. Natronaï's Rectoratsdauer 8 Jahre betragen haben, sonst betrüge das Intervall nur 79 Jahre.

Zu 27 Da sämmtliche Recensionen dem בר משאל, sei er nun Hilai oder Schalum, 7 Jahre geben, so habe ich diese Zahl festgehalten und mit Abraham b. David und Ibn-Danân den Gaon Schalum nicht aufgenommen.

Aus dem Gesagten geht mit Entschiedenheit hervor, daß die chronologischen Daten der 32 suranischen Geonim von Chaninai aus Nahar-Pakor bis Mar Amram feststehen, und daß die Varianten der drei Hauptquellen nur einige Data berühren und im Grunde zumeist nur scheinbar sind. Wir können demnach die gewonnenen chronologischen Resultate zum Maßstabe nehmen, um die Richtigkeit der von meinen Vorgängern aufgestellten Data zu bemessen. Ich erinnere noch einmal daran, daß sich oben herausgestellt hat: Rabbi Natronaï fungirte von 1170 bis 1178 Sel., d. h. nach der üblichen Aera 859—867 und nach annis mundi 4619—4627. Hr. Rapoport (Einleitung zu den gaonäischen Responsen, ed. Cassel) differirt davon um 4 Jahre. Er setzt das Ende von Sar-Schalum und damit den Anfang des Gaonats von R. Natronaï 4623, also

Natronaï 4623—31. Obgleich diese Differenz nur eine geringe ist, so können wir sie doch nicht gelten lassen. R. Natronaï muß, sei es in einer auch noch so geringen Zeit, synchronistisch mit Paltoj von Pumbadita fungirt haben. Da dieser um 1169 = 4618—619 n. starb, so würden nach hen. Rapoport Beider Gaonate nicht zusammentreffen; R. Natronaï hätte das Gaonat erst vier Jahre nach R. Paltoj's Tod angetreten, was gegen die erwiesene Voraussetzung ist. Dasselbe läßt sich auch gegen Dr. Fürst's Berechnung einwenden, der die Chronologie einiger suranischen Geonim fixirt hat (Orient, Jahrg. 1849, Lit.-Blatt 186 ff.) und R. Natronaï fungiren läßt 864—872 ch. Z., also scheinbar um 5 Jahr zu spät (aber doch nur 4 Jahre, denn Hr. Dr. Fürst reducirt die Aera Sel. auf das christliche Jahr um 1 Jahr zu früh). Aber auch abgesehen von dem Momente der Gleichzeitigkeit von R. Paltoj und R. Natronaï ist das plus von 4 Jahren unhaltbar. Aus der Tafel zeigt sich, daß unter den Quellen in Bezug auf die Nach-Amram'schen Geonim eine merkwürdige Einstimmigkeit herrscht (bis auf die Differenz in Betreff des siebenundzwanzigsten), deren Zahl also keine Handhabe zur Correctur darbietet. Die Gesammtsumme der Functionsjahre der Nach-Amram'schen Geonim beträgt aber so viel, daß es schwer wird, sie derart zu reduciren, daß sie mit dem ersten Jahre von Saadia's Gaonat 1239 nicht in Widerspruch stehen sollte. Kommt nun zu diesem ungelegenen plus noch ein plus von 4 Jahren hinzu, so wird die Verlegenheit noch größer. — Auf die Emendationen des seligen Dr. Landauer (Orient, Lit.-Bl. 1846 S. 259), der, um das plus von 11 Jahren zu eliminiren, zwei Geonim aus der Reihenfolge hinausweist, gehe ich nicht ein, da sie durch die Veröffentlichung des Goldberg'schen Codex und der Chronologie des Ibn-Danân ohnehin widerlegt sind.

---

## Ibn-Gebirol's (Avicebron's) Bedeutung für die Geschichte der Philosophie.

Von Dr. **M. Joël** [1]).

Vor Kurzem hat Munk seiner schönen Entdeckung, die ihn in den Stand setzte, die Identität von Ibn-Gebirol und Avicebron

1) Der Aufsatz kann gleichzeitig als Recension des Munk'schen Buches: „Melanges de philosophie etc." gelten. In den Tübinger „Theologischen Jahrbüchern" von 1857 ist außerdem eine sehr sorgfältige Abhandlung über

nachzuweisen, eine so vortreffliche Ausgabe der von ihm aufgefundenen Auszüge aus dem Mekor Chajim folgen lassen, daß wir auf Grund dieser ausgezeichneten Arbeit, die, was Texteskritik und Uebersetzungstreue betrifft, ihres Gleichen sucht, es unternehmen können, ein Urtheil über Gebirol's Bedeutung für die Geschichte der Philosophie abzugeben.

Daß die Lehre Gebirol's das eigentliche Ferment in der scholastischen Philosophie des 13. Jahrhunderts gewesen, hat in der neuern Zeit zuerst Jourdain ausgesprochen, und ist dann von den bedeutendsten Geschichtsschreibern der scholastischen Philosophie nach den ihnen bekannt gewesenen Quellen genügend gewürdigt worden. Was aber jetzt, wo die ganze Lehre Gebirol's in ihrem Zusammenhange vorliegt, resultirt, faßt sich nach unserer Ansicht etwa in folgenden Sätzen zusammen:

Gebirol's Mekor Chajim ist nichts als ein Lehrbuch der Neuplatonischen Philosophie, und wir haben daran eine vortreffliche Probe, wie die Araber und Juden den Plotin interpretirt und aufgefaßt haben. Von Originalität kann demnach bei Gebirol keine Rede sein, da er Plotin bis in's Einzelne hinein folgt, sehr häufig bis in Wort und Bild. Seine Abweichungen von den Aussprüchen desselben sind lange nicht so bedeutend, als z. B. die des Proklus, der übrigens für diese Abweichungen wiederum, wenn auch nicht die Quelle, doch das Muster des Gebirol ist. Was außerdem die Aristotelischen Anklänge in Mekor Chajim betrifft, so sind sie zugleich sämmtlich im Plotin wiederzufinden, so daß man auch an keine selbstständige Combination Aristotelischer und Plotinischer Lehren zu denken hat. Höchstens zeigt sich in seinem Bestreben, die Aristotelische und Plotinische Kategorienlehre auszugleichen, das von allen Schulen gleichmäßig anerkannte Ansehen der von Aristoteles aufgestellten Kategorien. — Diese so eben ausgesprochenen Sätze sind von Munk keineswegs ganz übersehen worden, nur daß eine Vergleichung der neuplatonischen Lehre im Einzelnen nicht in seiner Aufgabe lag, und daß er darum die Hypostasirung des göttlichen Willens bei Gebirol für eine so nennenswerthe und originelle Abweichung hält, daß er seine Abhandlung über Gebirol mit den Worten beginnt: Parmi le petit nombre de philosophes arabes qui se distinguent par l'originalité et l'indépendance de leurs doctrines u. s. w.

---

den Inhalt des Fons vitae von Dr. Seyerlen erschienen. Ob der Verfasser die Abhängigkeit Gebirol's von Plotin nicht ahnt, oder blos nicht berücksichtigt, kann ich nicht entscheiden.

Wir versuchen jetzt unsere Behauptung zu motiviren, und zwar nach Vorausschickung einiger geschichtlichen Notizen und einiger das Ganze des Systems betreffenden Bemerkungen durch eine Confrontation der Paragraphen des Gebirol mit den entsprechenden Sätzen aus den Enneaden des Plotin.

Der Neuplatonismus war bekanntlich die Philosophie, welche das Heidenthum als letzte Vormauer dem eindringenden Christenthume entgegenstellte. Der lange mit Erbitterung geführte Kampf endete mit der von Justinian decretirten Austreibung der letzten Repräsentanten der neuplatonischen Schule aus dem byzantinischen Reiche. In Persien gastlich aufgenommen, mußte Priscian, einer der Vertriebenen, den Anfragen des wißbegierigen Königs Cosru-Nuschirwan mit einer Abhandlung antworten, deren lateinische Uebersetzung Jules Quicherat aufgefunden [2]). Damit hätten wir die erste Spur des Weges, den der Neuplatonismus gefunden, um zu den Arabern zu gelangen. Noch bestimmter ist die von Chwolson [3]) gegebene Notiz, daß die Sabier in Harran, neuplatonisch gebildete syrische Heiden, in der Mitte des 9. Jahrhunderts an dem Hofe zu Bagdad zu hohen Ehren gelangten und dort ihre Philosophie ausbreiteten. Was das christliche Abendland betrifft, so war es mit dem echten Neuplatonismus sicherlich vollständig unbekannt zur Zeit, als Avicebron's Buch Gegenstand großer Aufmerksamkeit geworden. Die Bekanntschaft mit der Alexandrinischen Philosophie zeigt sich zwar schon in Johann Scotus Erigena (9. Jahrhundert), aber Johann Scotus selbst ist dem spätern Mittelalter völlig fremd [4]). Ebenso wenig darf man an Byzanz denken, obgleich dort Plotin nicht blos sich erhielt, sondern nicht einmal ohne Einfluß auf das wissenschaftliche Leben gewesen sein kann, da wir noch einen Antithetikus gegen seine Lehre von der Seele aus der Zeit des Andronikus Paläologus des Aeltern (1282 — 1328) besitzen. Seit Jourdain nämlich steht es fest, daß trotz der Kreuzzüge und trotz des sog. lateinischen Kaiserthums von Byzanz aus keine wesentliche Anregung nach dem Abendlande kam, da selbst die physischen und metaphysischen Bücher des Aristoteles lediglich durch Vermittlung der Araber und Juden im 13. Jahrhundert dem christlichen Abendlande zugeführt worden sind. Erst im

2) Man sehe Plotini enneades ed. Dübner, wo zugleich die Quelle für unsere Angaben zu finden.

3) „Die Sabier." Ein großer Theil des Buches handelt über diesen Punkt.

4) Ritter, Gesch. der Philosophie B. 7, S. 69.

15. Jahrhundert blühte in Italien, von den flüchtigen byzantiniſchen Gelehrten angeregt und durch die Gunſt des Cosmo und Lorenzo Medici, mit dem Studium des Plato zugleich das des Plotin, und Marſilius Ficinus gab demſelben einen bedeutenden Aufſchwung durch ſeine paraphraſtiſche Ueberſetzung und ſeine weitläufigen Abhandlungen über die einzelnen Bücher deſſelben.

Gehen wir jetzt in das 13. Jahrhundert zurück, ſo wird es leicht werden, den Eindruck zu begreifen, den die eigenthümliche Lehre Gebirol's ſelbſt dem Ariſtotelismus gegenüber machen mußte. Man mag nämlich über den Neuplatonismus denken, wie man will — und es gibt wenige philoſophiſche Syſteme, die ſo alle Stufen der Gunſt und Ungunſt in der Beurtheilung betreten haben — es war immerhin einer der tiefſinnigſten Verſuche, über den durch Ariſtoteles' nüchterne Verſtändigkeit blosgelegten Dualismus von Materie und Form, der ſchon in Plato ſeinen poetiſch verhüllten Anfang nahm, hinauszukommen. Das Charakteriſtiſche in der Lehre Plotin's wie Gebirol's liegt nun zunächſt in der Eliminirung des Sinnlichen dadurch, daß der qualitative Unterſchied deſſelben vom Ueberſinnlichen in einen blos quantitativen verwandelt wird. Die intelligible Welt und die ſinnliche unterſcheiden ſich nur durch ein Mehr und Minder. Beide ſind ein Ausfluß, oder richtiger eine Wirkung der in ſich unterſchiedloſen, ſchlechthinigen Einheit, die, weil über allem Denken und Sein erhaben, auch unerkennbar iſt. Das Intelligible als dieſem Urquell, dieſer reinen Einheit näher, hat mehr Theil an ihr, iſt in ſich geeinter. Umgekehrt hat die Entfernung vom Urquell zur Folge, daß das ineinander unräumlich Seiende auseinander getrieben wird und den Raum erzeugt. In Beiden jedoch, im Intelligiblen, wie im Sinnlichen, iſt ebenſowohl Einheit als Verſchiedenheit, und der Ausdruck für dieſes Sachverhältniß iſt, daß ſowohl die intelligible als die dieſſeitige Welt aus Materie und Form beſteht. Welches von dieſen beiden conſtitutiven Elementen alles Endlichen iſt nun das Princip der Einheit und welches das der Verſchiedenheit? In der Antwort auf dieſe Frage ſcheint Gebirol ſich ſelbſt zu widerſprechen. Denn einmal erklärt er, daß die Materie das Princip der Einheit ſei und daß alle Differenz nur darauf beruhe, daß die Form ſich differenzire, und bald darauf meint er, daß alle Formen nur eine Form ſeien, die nur dadurch eine Vielheit, eine Welt von Formen werde, daß ſie in die Materie eingehen müſſe, ſo daß wir alſo in dieſer das Princip des Unterſchiedes zu ſuchen hätten (B. IV. §. 1 u. 2.). Der wahre Sachverhalt iſt einfach folgender. Princip der Verſchie-

denheit iſt weder Materie noch Form, ſondern die Entfernung vom Urquell, von der reinen ſchlechthinnigen Einheit. Das Gewirkte muß ſchwächer ſein als das Wirkende, iſt ein Fundamentalſatz ſowohl bei Plotin als bei Gebirol. Iſt nun das Wirkende das Eins, das in ſich keine Unterſchiede hat, ſo kann das Gewirkte als abgeleitete Einheit nur eine zuſammengeſetzte Einheit ſein, d. h. ſie muß aus Materie und Form beſtehen. Halten wir die Entfernung vom Urquell als Princip der Differenzirung feſt, ſo begreift ſich leicht, wie die qualitätsloſe Materie, eben inſofern ſie qualitätslos iſt, keinen andern Unterſchied an ſich haben kann, als ihre größere oder geringere Dispoſition für die Aufnahme der Formen je nach ihrer größeren oder geringeren Entfernung vom Urquell, und in dieſem Sinne wird von ihr geſagt, daß ſie in ſich indifferent, alſo eine ſei. Die Form ihrerſeits als Inbegriff aller Qualitäten wird durch ihr Eingehen in die Materie genöthigt, ſich zu differenziren, und in dieſem Sinne kann ſie das Princip des Unterſchiedes heißen.

Woher ſtammen aber Materie und Form? Hier tritt der Wendepunkt ein, wo Gebirol durch Verkennung des Plotinismus, zu der das Streben nach religiöſer Accomodation ihm die Geneigtheit, die Abweichungen des Proklus das Muſter gaben [5]), dem Plotin wie ſich ſelbſt untreu wird. Nach Plotin ſind ſie in Gott ſelbſt nicht zu ſuchen. Das iſt ja eben das Weſen des Gewirkten, daß es ſo einheitlich nicht iſt, wie das Wirkende, d. h. darum muß das Gewirkte die Einheit zweier differenten Principien ſein, weil es nicht dem Wirkenden ſelbſt gleich ſein kann. Materie und Form ſind alſo in ihrer Geſondertheit nicht Wirkungen Gottes, ſondern ihre Einheit iſt ſein Werk, ihre Zweiheit in der Einheit muß rein ideell begriffen werden aus ihrer Entfernung von der unterſchiedsloſen Einheit. Gebirol hingegen verlegt Materie und Form als Ideen in das Wiſſen Gottes (V. §. 34), und wenn das ernſtlich geſagt ſein ſoll, ſo tritt er mit ſich ſelbſt in Widerſpruch. Gebirol hat in der That kein Recht, vom Wiſſen Gottes zu ſprechen. Iſt die Urkraft wiſſend, ſo hat ſie auch in ſich die Zweiheit des Denkenden und Gedachten. Will er das als keine Zweiheit gelten laſſen und ſoll darin ſeine Unterſcheidung von Plotin liegen, ſo frägt es ſich erſtens, warum er das Abſolute mit Plotin als unerkennbar erklärt, zweitens warum er dieſem in der Annahme eines νοῦς (שכל) als der erſten intelli-

5) Ueber die Lehre des Proklus von dem Urſprunge der Materie vgl. Zeller, die Philoſophie der Griechen, Band 3 zweite Hälfte S. 630.

giblen Substanz, die aus der Einheit geflossen ist, folgt. Der einzige Grund, warum Plotin nicht schon in der ersten intelligiblen Substanz das Absolute erkennt, ist ja gerade der, daß auch im reinen Denken die Zweiheit des Denkenden und des Gedachten sich findet, das Absolute aber das schlechthinnige Eins sein muß. Ein anderer Grund, nicht schon mit Plato die Ideen selbst als das Erste und Absolute zu setzen, lag ja für Plotin nicht vor. Hier zeigt sich also, daß Gebirol und seine Zeit in das eigentliche Motiv Plotin's für seine Lehre nicht eingedrungen ist.

Weniger charakteristisch für die Unterscheidung Gebirol's von Plotin halten wir des Erstern Hypostasirung des göttlichen Willens. Nur ist es entgangen, daß auch dafür der Keim in Plotin selbst zu finden ist. In seinem Buche über den freien Willen des Einen (*περὶ τοῦ ἑκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνὸς*) findet sich folgende bezeichnende Stelle (enn. VI, 8, 9): „Du bist zwar im Stande, Alles, was nach ihm (dem *ἓν*) kommt, anzugeben, von ihm selbst aber wirst Du sagen, daß es Nichts von jenen Dingen sei, sondern, wenn Du es anders bezeichnen willst, so bezeichne es als eine Macht, die ganz ihrer selbst in Wahrheit Herr ist, die das ist, was sie will, richtiger vielmehr, die das, was sie will, hinauswirft auf die seienden Dinge, die selbst aber erhaben ist über jedes Wollen, das Wollen nach sich setzend[6])." Zum Verständniß dieser Stelle müssen wir uns erinnern, daß Plotin — und darin stimmt Gebirol mit ihm überein, nur daß er die strenge Consequenz nicht aushält — das Erste für schlechthin unerkennbar hält, daß wir also von ihm weder ein Wissen noch ein Wollen aussagen können. Wohl aber sind wir im Stande, von den geschaffenen Dingen auszusagen, daß in ihnen der göttliche Wille thätig sei, wenn auch der Ausdruck vom Absoluten gebraucht ebenso unzutreffend ist, wie wenn wir irgend ein anderes Prädicat von ihm aussagen. Gerade also in der Consequenz des Plotinischen Systems lag die Hypostasirung und das substanzielle Auftreten des göttlichen Willen. Wahr ist nur das Eine, daß Gebirol wohl von

6) *Ἀλλ' ἀόριστον ἰδὼν αὐτὸ πάντα μὲν ἔξεις εἰπεῖν τὰ μετ' αὐτό· φήσεις δὲ οὐδὲν ἐκείνων εἶναι, ἀλλὰ εἴπερ δύναμιν πᾶσαν αὐτῆς ὄντως πρώτην τοῦτο οὖσαν ὃ θέλει, μᾶλλον δὲ ὃ θέλει ἀπορρίψασαν εἰς τὰ ὄντα, αὐτὴν δὲ μείζονα παντὸς τοῦ θέλειν οὖσαν, τὸ θέλειν μετ' αὐτὴν θεμένην.* Wir werden der Kürze halber im Folgenden die nöthigen Stellen nur deutsch zu geben versuchen und mit einem Hinweis auf den griechischen Text uns begnügen, außer wo die Identität des Gebirol'schen und Plotinischen Ausdruckes hervortreten soll.

denheit ist weder Materie noch Form
Urquell, von der reinen schlechthinn
schwächer sein als das Wirkende.
Plotin als bei Gebirol. Ist
sich keine Unterschiede hat,
Einheit nur eine zusammer
Materie und Form besteh
quell als Princip der D
die qualitätslose Mate
andern Unterschied an
Disposition für die
oder geringeren Er
von ihr gesagt,
ihrerseits als
in die Materie
kann sie das

Woher
punkt ein,
das Streb
Abweichur
selbst un
suchen.
heitlich
die Ei
Wirke
ihrer
ist se
werd
Gek
Go
er
R
h
I
)

bei Plotin
in den Vorder-
unter Gebirol's
unter Willen sich
Spielerei, wenn
von demselben aus-
Materie und Form, hinstellt,
ein Ding und sein Gegentheil
Behauptung des Plotin
gar nicht anders sein
von Materie und
Sinne des Wortes,
Bemerkenswerth ist, daß ein
Steinhardt (in Pauly's Realencyclo-
dem Gotte des Plotin sagt, er sei Nichts
Wille, und nur insofern man dabei an Willkür und
nicht Wille genannt werden (vgl. Zeller l. l.

(Fortsetzung folgt.)

## Briefe aus Oesterreichisch-Italien.

Blauer Himmel, sanfte Lüfte, Orangenhaine u. s. w. Alles die-
kommt in den Sinn, wenn man von Italien spricht. Natur
und Kunst haben sich hier vereinigt, um ein Paradies en miniature
zu bilden. Wer nach Italien wandert, hat zunächst den Zweck, Na-
tur und Kunst zu bewundern und sie zu studiren. Nicht minder
als Naturbewunderer und Kunstkenner und Jünger hat der Jude
hier das Land, wo er ein großes Stück der Geschichte seiner Väter
studiren kann. In Italien ward die Geißel geschwungen gegen die
Juden und überall horchte man auf dieses Zeichen und that dasselbe;
wenn ich auch nicht verkennen will, daß manchmal die Jünger die
Meister übertrafen und die Meister selbst zu Zeiten von menschlichern
Gefühlen erfüllt waren, als ihre Vorgänger und Jünger.

Ich muß dabei einen Gegenstand zur Sprache bringen, der,
wie mir scheint, der Erörterung werth ist. Die jüdische Geschichte
findet in neuerer Zeit eine besondere Pflege. Eine Reihe glänzender
Namen, Zunz, Rapoport, Luzzatto, Frankel, Jost, Grätz, Herzfeld u. A.
(so verschiedenartig auch der Standpunkt und der Werth der Arbeiten
ist), hat sich dieser Disciplin zugewendet. Nach dem bekannten

„Wenn die Könige bauen, haben die Kärrner ...üngere Kräfte versucht, die Arbeiten dieser Männer ...dgerecht zu machen und es ist heute allgemein fest... ein Hauptzweig des Religionsunterrichtes die Geschichte ... müsse. Dem entgegen hörte ich oft die Ansicht aus... die Geschichte der Juden seit nahe zweitausend Jahren ist ...rter- und Leidensgeschichte unter den mannichfachsten Formen ...estalten; wozu nun das jugendliche Gemüth mit allen diesen ...enhaften, verzerrten und verrenkten Gestalten erfüllen? Diese ...sorgten Seelen gehen noch weiter und fragen, könnte die mannich... fache wiederholte Darstellung der Geschichte der Juden nicht einen üblen Einfluß auf die Beschlüsse der Regierungen ausüben, indem diese den jetzigen Zustand der Juden im Verhältnisse zu dem vorangegangenen als einen sehr befriedigenden betrachten könnten. —

Ego autem censeo, daß es nichts Ersprießlicheres für die Jugend gibt, als die Geschichte der Väter zu studiren. Da kann sie aus Actenstücken documentirt sehen, denen selbst Duncker u. A. die Authenticität nicht absprechen würden, welche Wunder Gott für sein Volk gewirkt hat; daß die Erhaltung dieses Volkes außerhalb den Naturgesetzen lag und nur eine göttliche Kraft dieselbe vor Untergang wehren konnte. Unsere alten Weisen zählen und rechnen nach, wie viele Wunder für die Israeliten in Egypten und am rothen Meere geschahen. Die Anzahl der Wunder jedoch, die im Mittelalter in's Leben gerufen wurden, sind unzählbar. Alle Bedingungen des Lebens waren für die Juden nicht vorhanden und doch lebten sie. Gerade unsere Zeit, die so nüchtern und ungläubig ist, gerade diese bedarf dieses Belehrungsmittels. Wenn man den alten Wundern nicht glauben will, so wird man den neuen Glauben beimessen.

Eitel hingegen ist das Bedenken, daß die Regierungen dadurch abgehalten werden könnten, dem Juden sein Recht zu gewähren. Die Zeit ist längst vorüber, wo wir Juden um Gnaden gebeten haben. Wir stehen heute für unser volles, gutes Recht ein. Unser Recht aber findet darin seine weitere und tiefere Begründung, daß man gegen uns Jahrhunderte und Jahrtausende Unrecht geübt hat. Die Geschichte will eine Sühne haben und in so lange diese Schuld nicht gesühnt ist, in so lange sind alle Redensarten von Humanität, Bildung u. s. w., deren unsere Zeit sich so gern rühmt, eitle Hirngespinnste.

Ich erlaube mir übrigens, in einer Zeit, wo man den Juden

Staatsämter überhaupt verſagen will, ein Actenſtück aus einer frühern Zeit anzuführen, wo bereits das Unglück die Geiſter ermattet und jeden Aufſchwung gehemmt hat. Es war im Jahre 1701, da hat ſich in Venedig eine ganze Familie ausgezeichnet. Das betreffende Actenſtück lautet:

La famiglia hebrea Conigliano viene distinta da molte benemerenze acquistato nella lunga serie d'impieghi, ne' quali con sui sacrata divotione eserci danocti ha reso al Pubblico rillevante servitij. H. D. Israel in qualita di Medico straordinario desinato dall' Ecc. Senato al Baillagio di Constantinopoli, il D. Salomon di lui fratello della professione medesima nella ominante, Lion altro fratello Mercante a Romania e il D. Josef di lui figlio medico con la pubblica suppreme approvatione nell' Hospitale di Romania et in occasione d'Epidemia spedito anche a Corinto, tutti soggetti di considerazione si sono promossi a gradi di merito con ordine e specialmente il predetto D. Israel con suo i maneggi al congresto di Pace colla porta, stando presso il Plenipotentiario della Republica serenissima nell' Ungheria; mentre peri in detta famiglia vi sono persone tanto benemerite stimiamo proprio retribuirle i testimonij della Publica gratitudine.

In demſelben Jahre wurden auch beſondere Begünſtigungen dem Professore delle arte medico il Dr. Moise Coem gewährt.

Ich habe vorſätzlich dieſe Beiſpiele gewählt, weil dieſes bereits die Zeit war, wo die venetianiſche Republik zu ſinken begann und ſich deſto williger den Zumuthungen von Außen fügte.

Um in eine frühere Zeit zurückzugreifen, führe ich an, daß der Doge von Venedig am 14. Februar 1572/3 *), auf Anſuchen des Königs von Portugal, dem Samuel Jacar der von Ormin in Indien mit wichtigen Depeſchen vom dortigen Gouverneur an den Kaiſer ging und über Venedig reiſte, einen Paß ausſtellte.

Eben ſo findet ſich eine Depeſche datirt 18. September 1576 vor an den Oberaufſeher im Meerbuſen in Corfu (Capitano della guarda Uscocchi), in welcher Samuel Moſes Sinca ernannt wird mit dem Bevollmächtigten Oeſterreichs Grafen Auersperg wegen eines geraubten venetianiſchen Schiffes zu unterhandeln.

Hinzufügen muß ich nur, daß alles dieſes geſchah, nachdem die

*) Die venetianiſche Republik begann bekanntlich das neue Jahr nach Art der Römer im Monat März.

Juden bereits in das Ghetto verwiesen waren. Die Gründe, die dazu Veranlassung gaben, werde ich an einem andern Orte erörtern.

Doch um auf die gegenwärtigen Zustände in Oesterreichisch-Italien, so weit sie Juden betreffen, zu kommen, so ist Folgendes zu bemerken:

Seit Kaiser Joseph II. *) sind die Juden in bürgerlicher Beziehung vollkommen frei. Die Ghetti sind längst von Juden verlassen. Es bleiben nur diejenigen da, die gewissermaßen ein מחלת אבות da haben, und diejenigen die in tiefer drückender Armuth leben. Grundbesitz ist vollkommen frei gegeben. Die Juden Italiens haben nicht das Leid zu tragen, das ihre Brüder in den übrigen Kronländern Oesterreichs tragen. Wenn judenfeindliche Stimmen so gern auf Galizien hinweisen, wo durch die Juden die Parcellirung des Grundbesitzes vor sich geht — eine Anklage die allerdings nur durch vereinzelte Fälle begründet werden kann, währenddem es in Galizien viele Juden gibt, die zur Hebung des Ackerbaues viel beitragen — so möchten wir auf die Juden in Italien hinweisen, die in dieser Beziehung mannichfache Verdienste haben.

Es gibt auch hier viele Juden und verhältnißmäßig mehr als anderswo, die den österreichischen Erbadel besitzen **). Manche bekleiden Staatsämter und ist die Regierung überhaupt geneigt, Italien mehr Concessionen zu machen als den übrigen Kronländern, und ebenso den Juden die in Italien wohnen.

Das sociale Leben kennt hier gar keinen Unterschied zwischen den Confessionen, mit Ausnahme Triests, welches — meine Landsleute mögen das mir verzeihen — in dieser Richtung sich deutsche Traditionen gewahrt hat, trotzdem es sich sonst gern zu Italien zählt. In Triest wurde vor einigen Jahren ein Casino gegründet, und dieses schloß die Juden aus. In dem übrigen Italien schämt sich der Nobile nicht neben einem Juden zu sitzen.

Dieses ist kurzgefaßt die Stellung der Juden nach Außen. Ich gehe nun auf die innern Verhältnisse über.

Es ist bekannt, daß die hiesigen Juden in religiöser Beziehung

*) In einer Depesche vom Minister Kaunitz datirt 31. Januar 1791 heißt es: „E che si continui a considerarli parificati ai Cristiani per tutti gli effetti Civili, giudiziarj e politici: al somma che sieno trattati con tutta la dolcezza de' sani principj ad ogni riguardo.

**) Gelegenheitlich sei bemerkt, daß zur Zeit des Herzogs Philipp Maria in Mailand, dessen Leibarzt Ritter Elia Richter der Juden war, sowohl in Civil- als Criminalfällen. (Decret vom 20. August 1439.)

sich nach dem בית יוסף richten; der רמ"א genießt hier keine Autorität. Nichtsdestoweniger ist es bekannt, daß die Juden in Italien fromm sind, ja frömmer als ihre Glaubensbrüder in Deutschland.

Eine Eigenthümlichkeit muß ich dabei herausheben, die, wie ich glaube, Beachtung verdient. Man wird zugeben, daß das jüdisch-religiöse Leben mit Beachtung des רמ"א in mancher Hinsicht ein anderes ist, als ohne diese Beachtung. Ich glaube aber nicht, daß der Fall vorgekommen ist, wo ein deutscher oder polnischer Jude das Judenthum und den wahren Glauben des italienischen Juden oder umgekehrt in Frage gestellt hätte. Wie ist dieses aber bei andern Confessionen? Der Protestantismus in Schweden hat jetzt eben auf's Neue den Beweis geliefert, daß er ebenso unduldsam ist, wie anderswo der Katholicismus.

Darin lag von jeher die Kraft des Judenthums, daß es im Geiste seiner Bekenner, nicht im Formenwesen seine Kraft hatte und dadurch wurde es erhalten; denn der Geist ist unverwüstbar und unzerstörbar. Man schlug und erschlug die Leiber, aber mit stets neuer Kraft erhuben sich die Geister אותיות פורחות וגוילות נשרפות. In der neuern Zeit wollen Juden alleinseligmachende Theorien aufstellen und jeden der ein Titelchen von der vorgeschriebenen Formel vernachlässigt, excomuniciren. Caveant consules! muß man wiederholentlich diesen Herren zurufen, die wohl bei ruhiger Ueberlegung selbst nicht die Verantwortung für die Thaten werden übernehmen wollen, die sie im blinden Eifer verübt haben.

Leugnen läßt sich jedoch nicht, daß es jetzt hier eben mit dem jüdischen Geiste, d. i. mit jüdischer Wissenschaft, gerade nicht sehr glänzend bestellt ist. Das Collegium rabbinicum zu Padua zählt Alles in Allem fünf Schüler. Das ist die gesammte hoffnungsvolle Jugend, die einst Rabbinerstühle besteigen soll. Außer diesen aber, die in Padua sind, kann man suchen א' בעיר ושנים במשפחה die sich, nachdem sie das Jünglingsalter überschritten, mit jüdischer Wissenschaft beschäftigen, und man wird sie kaum finden. Dabei ist es zugleich unnöthig zu bemerken, daß Luzzatto nach wie vor fast der Einzige und Alleinige ist — wir nennen noch della Torre — der יד ושם auf dem Gebiete der Wissenschaft hat.

Noch betrübender ist, daß für die Jugend nach dieser Richtung hin nicht in der Weise gesorgt wird, wie gesorgt werden sollte und müßte. Die Rabbiner sind zwar meist vom besten Willen beseelt; es gehen jedoch in dieser Beziehung so ziemlich alle Mittel ab. Worauf hier das meiste Gewicht bei Knaben gelegt wird, ist he-

hräische Grammatik und hier und da wird sie in verständiger Weise gehandhabt, wie in Triest, Venedig ꝛc., zumeist aber bleibt sie bloßer Regelkram. Man könnte in dieser Beziehung gar Vieles von den Deutschen lernen. Es ist noch nicht lange her, da hat man auch in Deutschland und in Oesterreich bis in die neueste Zeit geglaubt, man müsse der Sprachlehre, der Grammatik, mehr Fleiß und Aufmerksamkeit zuwenden als der Schrift. Ueberhaupt, es muß mehr Leben in den Unterricht kommen, als dieß bisher der Fall ist. Die Kinder müssen für den Glauben der Väter gewonnen, enthusiasmirt werden, dann werden sie ihren Vätern gleichen. Schales Regelwerk bringt aber nie und nirgends Wärme und noch weniger Enthusiasmus hervor. Von den Mädchen sage ich nichts, weil sich nichts sagen läßt. Während des Jahres findet sich auch am Sabbat höchst selten selbst eine Frau in der Synagoge.

Eine andere Eigenthümlichkeit in den italienischen jüdischen Gemeinden ist, daß keine vorangeht; keine stellt sich an die Spitze, wenn auch nicht der Bewegung, doch der Verhältnisse. Es fällt mir nicht ein, in irgend einer Weise befürworten zu wollen, daß eine Stadt eine Suprematie, eine Präponderanz ausübe und wären auch alle Männer Weise ꝛc. Noch weniger könnte ich befürworten, daß von oben herab ein Centralpunkt commandirt werde. Während jedoch anderswo Mittelpunkte vorhanden sind, wo die größeren Gemeinden den kleineren mit dem Beispiele vorangehen, wo öfters durch Opposition sogar Gemeinden und Gemeindeglieder aus der Lethargie gehoben werden, ist hier von allem dem nicht die Rede. Mantua, das früher die gröste Universität war (die Judengemeinden in Italien wurden früher Universitäten genannt), ist heute wie jede andere Gemeinde ohne alle Bedeutung und ein neuer Mittelpunkt hat sich bisher nicht gebildet. Selbst die Bildung neuer Gemeinden, wogegen hier kein Hinderniß obwaltet (ich wiederhole es, man ist gegen Italien weit nachsichtiger als gegen andere Kronländer) geht sehr langsam vorwärts. So wohnen jetzt in Mailand zwischen 80 und hundert jüdische Familien, jedoch fehlen bisher die ersten Lineamente zu einer jüdischen Gemeinde.

Ich habe Ihnen auch in Betreff jüdischer Gemeinden hier en détail wenig zu berichten. Venedig, Mantua, Verona ꝛc., sie sind sich einander gleich, besonders Hervorragendes gibt es da nicht zu sagen. Man hebt es hier nicht als Verdienst hervor, wenn ein Jude Ackerbau treibt, wenn er sich einem Handwerke widmet, es sind das Dinge, die sich von selbst verstehen. Mit Ausnahme Venedigs

wo selbst unter Juden das Betteln sehr grassirt und zwar, wie ich hinzufügen muß, zumeist von Seiten alter Weiber, wird das Bettelgeschäft, das hier sehr im Schwunge ist, bei weitem weniger von Juden als von Christen betrieben.

Indem ich mir vorbehalte, zu einer andern Zeit diese Correspondenz fortzusetzen, erlaube ich mir zum Schlusse die hebräischen Manuscripte in der Marciana (Dogenpalast zu Venedig), die nicht im gedruckten Cataloge verzeichnet sind, anzugeben. Es gehört wohl eine besondere Bewilligung dazu, diese Manuscripte zu besichtigen, doch ist der Herr Director ein Mann von umfassender Bildung, der gern jedes wissenschaftliche Streben unterstützt.

2 Exemplare Vetus Testamentum. Das eine geschrieben von Samuel filius R. Jehudae 5058 ab M. C. (Christi 1298).

2 Pentateuche, wovon einer geschrieben 5182 (1422 n. Chr.) von Benjamin Joachi filii Salomonis Saraval.

Die ersten und die letzten Propheten und die Psalmen.

Das Evangelium Matthäi hebräisch und lateinisch.

R. David Kimchi Michlot id est Perfectio.

R. Moses Kimchi Mehalech scevile hadaath.

R. Jos. Zarka Gan Poalim.

R. Levi filii Gerschon Milchamoth Adonai. Scriptum est anno 1389.

R. Salomonis filii Abraham Liber Parchon.

Simonis verba de Sacerdotibus christianis qui sunt in terra Italia. Hebräisch und lateinisch. Von einem getauften Juden verfaßt im Style der Sprüche Salomons, worunter manche sehr interessant sind.

R. David Kimchi de itineribus virorum und Esther.

---

## Notizen.

Auf meiner diesjährigen Reise durch einen Theil Hollands besuchte ich die Universitätsbibliothek zu Leyden, die wie bekannt ungemein reich an den seltensten und kostbarsten Manuscripten ist. In dieser Handschriftensammlung ist die karaitische Literatur stark vertreten, und es soll sich hier die reichhaltigste Quelle für die Kunde karaitischen Wissens und Forschens finden. Ein geringerer Gewinn zeigt sich hier für die rabbinische Literatur; man begegnet nur einigen Manuscripten, die zumeist edirt sind. Meine ganze Aufmerksamkeit heftete sich auf ein Manuscript des תלמוד ירושלמי, das durch den

äußerſt humanen Juynboll, Profeſſor der Exegeſe des A. T. zu Leyden und Vorſteher der orientaliſchen Manuſcriptbibliothek, mir zur Benutzung außer der gewöhnlichen Zeit geſtattet wurde; mein Aufenthalt war jedoch zu kurz, als daß ich nachhaltige Forſchungen und Vergleichungen mit dem edirten Jeruſchalmitexte hätte anſtellen können. Das Manuſcript iſt nach einem eingedruckten Zettel „ex Legato Illustrissimi J. Scaligeri", und beſteht aus zwei dicken Folianten, deren erſter ס' זרעים וס' מועד und Einiges von ס' נשים, nämlich bis ungefähr סוף פרק שני דיבמות umfaßt, der andere von da ab bis Ende ס' נשים וס' נזיקין, und מס' נדה bis Anfang des פרק ד' wie in den Venetianer und Krakauer Editionen. Durch Unkunde des Buchbinders ſind manche Blätter an ungehörige Stelle verſetzt (dieſe Unkunde ſcheint auch die gedachte Verbindung eines Theiles von יבמות mit den früheren zwei סדרים veranlaßt zu haben); in מס' עירובין ſchienen mir ein oder zwei Blatt zu fehlen. Vielleicht ſind ſie ebenfalls an eine andere Stelle verſetzt. Zu Ende von ס' מועד findet ſich folgender Epilog des Abſchreibers:

אני יחיאל בי"ר יקותיאל בי"ר בנימין הרופא נ"ב"ח"ו"י"א[1] כתבתי זה הספר ירושלמי מסדר זרעים ומסדר מועד לר' מנחם בי"ר בנימין בי"ר מנחם והעתקתיו מספר משובש ומוטעה הרבה עד מאוד ומה שיכולתי להבין ולהשכיל הגהתי בו כפי עניות דעתי ויודע אני שלא הגעתי לתכלית השיבושים והטעיות אשר מצאתי בהעתק ההוא ואפי' לחציים לפיכך הקורא בספר הזה וימצא בו שיבושים וטעיות ידיניני לזכות ואל יתלה כולם בי והשם ברחמיו יסלח זדוני וינקיני משגיאותיי כמה שנ' שגיאות מי יבין מנסתרות נקיני הרחמן יוכה ר' מנחם בי"ר בנימין בי"ר מנחם להגות בו הוא וזרעו וזרע זרעו עד סוף כל הדורות ויקיים עליו ועל זרעו ועל זרע זרעו מקרא שכתוב לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה למען תשמור לעשות כל הכתוב בו כי אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל. ונשלם בי"ב ימים לחודש שב"ט של שנ"ת חמש"ת אלפי"ם וארבעים ותשע"ה וארבע"ים לבריאת עולם[2].

יחידתי תני תודה ליוצרך  אשר תמיד ידי עבדו מסעד
וגם עתה תמכני בחסדו  לפניי להיות .... הולך .... וסועד
שני סידרי ירושלמי לכלות  בסדר הזרעים גם במועד

Derſelbe Epilog (mit Ausnahme des יחידתי וכו') findet ſich auch zu Ende der ס' נזיקין (nur daß natürlich hier ist) und ſchließt ונשלם בכ"ה ימים לחודש אדר הראשון שלשנת חמשת אלפים ותשעה וארבעים לבריאת עולם.

1) Abbreviatur für נפשו בטוב תלין חרעו ירוש ארץ. Vgl. Zunz, Zur Literatur S. 360.

2) Wolf (Biblioth. Hebr. Tt. 4 p. 443) führt dieſe Inſchrift kurz und fehlerhaft an. Er hat zweimal יקותיאל, und הרופא las er מרופא!

So viel ich vergleichen konnte, hat dieses Manuscript ganz dieselben Fehler wie der gedruckte jerus. Text. Der Abschreiber (der nach einer Vermuthung des Herrn B. Bernstein, Oberrabbiners im Haag, derselbe יחיאל בי"ר יקותיאל ist, der das Buch מעלות המדות verfaßte) hätte vielleicht der Literatur bessere Dienste geleistet, wenn er den ihm vorliegenden Codex unverändert mit allen seinen Fehlern wiedergegeben hätte. — Dieses Manuscript hat auch mehrere Marginalien, in denen der Abschreiber theils manche von ihm begangene Fehler verbesserte, theils manche Auslassungen ergänzte. Auch finden sich viele Marginalien von späterer Hand, die das Manuscript verbessern. Diese späteren Marginalien sind mit blasser Tinte, die früheren wie das Manuscript selbst mit echt schwarzer Tinte geschrieben, die sich noch in ihrer ganzen Frische erhalten hat. Im Originale sind manche Lücken an jenen Stellen kennbar, die Antichristliches enthalten; sie sind später mit der bläsferen Tinte ausgefüllt. So ist nach אשר לו ניסר לך בשם ע"ו פ"ב הל' ב' eine große Lücke und mit späterer Schrift zum Theile ausgefüllt ישו בן פנדרא.

Das Manuscript ist sehr gut erhalten. Die Tractate und Perakim, die in den Ausgaben fehlen, fehlen auch in diesem Manuscripte, und es scheint ein großer Gewinn sich nicht aus ihm zu ergeben.

Frankel.

---

## Bibliographisches.

Horne, Th. Hartwell. An Introduction on the critical study and knowledge of the Holy Scriptures. 10th. ed. revised, corrected, and brought down to the present time. Edited by Th. Hartwell Horne (the Author), Sm. Davidson, and Sm. Priedeaux Tregelles. 4 vols. London 1856.

Neumann, W., Jeremias v. Anathoth. Die Weissagungen und Klagelieder des Propheten nach dem Masorethischen Text ausgelegt. 1. Band: Weissagungen Kap. 1—17. Leipzig 1856.

L. Adler, Talmudische Welt- und Lebensweisheit, oder Pirke Aboth (Sprüche der Väter) in punktirtem Urtexte und zum ersten Male mit einer ausführlichen Erklärung in deutscher Sprache versehen. 1. Bd. 6. u. 7. Heft. Cassel 1856.

Discorsi morali agli studenti Israeliti di Samuel Davide Luzzatto. Padua 1857.

Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwickelung des Judenthums. Von Dr. Abraham Geiger. Breslau 1857.

**Berichtigung.** Im vor. Hefte S. 338 Z. 17 ist 139 statt 129 zu lesen.

[illegible]

1) Chroniken berichten, daß im 14. und 15. Jahrhundert wirklich Weinbau hier getrieben wurde; jetzt gedeiht kaum gewöhnliches Obst daselbst.

Die Sage berichtet, die Gemeinden Schottland und Weinberg seien gar keine freundlichen Nachbarn gewesen. Den Grund weiß Niemand anzugeben, auch liegen gerade keine Beweise von offenbarer Feindseligkeit vor. Nur das erzählt jeder Weinberger seinem Vater nach, der es von seinem Vater überliefert erhalten hat, daß als einst an einem Freitag Nachmittag ein Wolkenbruch den Scholentofen der Weinberger Gemeinde hinweggeschwemmt hatte, die Schottländer dieser den nachbarlichen Freundschaftsdienst, einen Ofen zur Verfügung zu stellen, verweigerten. Es ist den Schottländern bisher nicht gelungen, ihre Großväter von diesem Vorwurfe zu reinigen.

Dagegen können sie eine Reihe von Thatsachen anführen, welche beweisen, daß sie die Hand zur Versöhnung boten. Folgender bei Gelegenheit der Abbrechung der Weinberger Synagoge bei der ersten Belagerung Danzigs 1807 gefaßter Beschluß, legt hiervon Zeugniß ab. „Am heutigen Tage ist beschlossen worden, daß die Mitglieder der Weinberger Gemeinde in unserer großen Synagoge zu Schottland sowohl in der Woche als am Sabbat und Festtagen, gemeinschaftlich mit den Mitgliedern unserer Gemeinde die nämlichen Rechte genießen wie unsere Gemeindemitglieder, sowohl Mizwot zu kaufen, Zeugen zu stehen als auch Chijubim bei Wöchnerinnen, Barmizwa und Jahrzeit zu sein, wofür die Mitglieder der Weinberger Gemeinde für jeden Chijub Spende an die Armenkasse unserer Gemeinde einen Thaler Danziger geben müssen. Was die Stätten anbelangt, versteht sich, daß die Mitglieder der Weinberger Gemeinde nur solche besetzen können, die vom Vorstande der Schottländer Gemeinde für vacant erklärt werden und die Weinberger Mitglieder miethen können. Auch versteht sich, daß die Weinberger, sowohl beim Zeugenstehen dieselben Verordnungen in Ansehung der Aufzurufenden sich gefallen lassen müssen wie unsere Gemeindemitglieder, wie nicht weniger alle Verordnungen, so in unserer Synagoge von alten Zeiten her bei uns stattgefunden haben. Geschehen Dienstag den 17. Ellul 5569 (1809)."

Konnte man die gute Nachbarschaft besser beweisen? Freilich hatte man im Jahre 1809 schon Erfahrungen gemacht, welche deutsche Fürsten, europäische Könige und selbst jüdische Gemeinden in Betreff ihrer Privilegien nachgiebiger stimmten.

Noch eine Nachbargemeinde nimmt unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Die jetzige Vorstadt von Danzig, Langefuhr, durch

eine der schönsten Alleen Deutschlands mit der Stadt verbunden, ein Lieblingsausflug des städtischen Publicums, mit prächtigen Villen, herrlichen Gärten und Anlagen geschmückt, war bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts für Danzig — Ausland. Der letzte Besitzer, bevor es preußisch wurde, war ein Graf von Weiher. Der Herr Graf ließ für gutes Geld auch einer Anzahl Juden seinen Schutz angedeihen. Sie bildeten eine Gemeinde, hatten eine schöne Synagoge, einen Friedhof, eine Beerdigungsgesellschaft und sonstige unentbehrliche Religionsanstalten. Es haben sich zwar aus der gräflichen Zeit keine geschichtlichen Documente erhalten. Der Friedhof wurde 1813 von den Russen, die darauf campirten, so verwüstet, daß kein Leichenstein darauf stehen blieb. Das erhaltene und sehr gut geführte Gemeinderechnungsbuch beginnt mit dem Jahre 5535 = 1775, also schon unter preußischer Herrschaft. Es nimmt Bezug auf den Bestand der Gemeinde מימים קדמונים (aus frühen Zeiten) und beruft sich auf ältere תקנות (Einrichtungen). Die Zahl der beitragenden Mitglieder belief sich auf 47. Sie zahlten Schutzgeld 912 Gulden, und zwar in Friedrichsd'or à 5 Thlr., Silbergeld 363 Gulden, Pfropfengeld 112 Gulden, Gehalt dem Altschottländer Rabbiner 100 Gulden, Miethe für das Bad 100 Gulden, Gehalt dem Schächter 50 Gulden, Armengeld 100 Gulden. Summa 1753 Gulden. Aufgebracht wurde diese Summe durch eine Fleischsteuer und sonderbarerweise auch durch eine Brodsteuer, indem von jedem Pfund Mehl, das verbacken wurde, 1 Groschen Danziger Steuer gezahlt werden mußte. Der Rendant mußte darauf achten, daß auch das Brod, das nicht im Gemeindebackhause bereitet wurde, gehörig versteuert werde. Ein wirkliches Gemeindemitglied (בעל קיומים) hieß ein Publikbedienter, Einer der noch nicht das volle Recht eines solchen genoß, ein Extraordinarius; die ersteren zahlten 48, die letzteren 24 Fl. Schutzgeld. Auch Schulden hatte die Gemeinde 609 Gulden. Ueberhaupt hatte sie schwere Bürden zu tragen. Fast alljährlich kamen Klagen über Rückstände zum Vorschein; dann wurden Aenderungen in der Verwaltung getroffen, die selten Verbesserungen waren.

Langefuhr ist seit seinem Bestehen eine wirkliche Filialgemeinde des Altschottländischen Rabbinats gewesen, und schon R. Elchanan ward zu den Gemeindebeschlüssen hinzugezogen. — Doch fand die Verbindung der drei Gemeinden Altschottland,

Weinberg und Langefuhr zu einem Rabbinate erst bei der Aufnahme des neuen Rabbiners R. Meir Posner im Jahre 1782 statt. Am Fasttage Gedaljah 5542 (September 1781) waren die Vorstände der drei Gemeinden zusammengetreten und hatten sich über die Bedingungen, unter welchen der neue Rabbiner aufgenommen werden sollte, geeinigt. Der Gewählte, ein gelehrter und scharfsinniger Talmudist*), war bisher Rabbiner zu Königsberg in der Neumark, früher zu Meseritz gewesen. Er trat, 47 Jahre alt, dieses Amt an und verwaltete dasselbe 21 Jahre bis zu seinem Tode, 25. Schebat 5563 (17. Febr. 1803). Sein Sohn R. Chaim trat stillschweigend als Verweser des Amtes seines Vaters ein. Seine Amtsführung fällt in eine höchst bewegte Zeit, in der seine Gemeinden sich selber nicht zu finden wußten.

Wir scheiden hiermit von der alten Geschichte der Juden in und um Danzig. Wir haben versucht, ein treues Bild der sehr verschiedenartigen ursprünglichen Bestandtheile zu geben. Die folgende Katastrophe wird zeigen, wie diese Bestandtheile aus ihrer früheren Basis gerissen und zu einer sie umschlingenden und sie in sich aufnehmenden Einheit hingedrängt wurden. Doch mächtig war der Widerstand der ursprünglichen Elemente, und nur der stärkste Zwang von Außen oder die opferwilligste Liebe von Innen hätte diesen Widerstand zu besiegen, und sie zu einem religiösen Gemeinwesen zu verbinden vermocht. Ob ein solcher Sieg eintrat? Doch wir wollen dem Laufe der Ereignisse nicht vorgreifen und gehen nun zu der Neuzeit über.

## IX.

Wie Wetter Gottes durch die Atmosphäre, sie reinigend, ziehen, so zogen die Heere des großen Napoleon I. durch Europa, zwar Zerstörung, Entsetzen und namenloses Weh aller Orten in der Zeit ihrer Erscheinung verbreitend, aber die Uebel fauler Privilegiensucht, giftiger Vorurtheile, krankhafter Parteilichkeit zerstreuend und die segensreichen Keime zur Annäherung der von Gott gleich geschaffenen Menschen in die Menschenbrust einsenkend. Ob alle Bewohner Europas die Ereignisse zu Anfang unseres Jahrhunderts so beurtheilen, mag dahingestellt bleiben; die Juden können nicht anders, als sie als die heftigen Schauer

*) Er ist Verfasser des Werkes בית מאיר, eines Commentars zum טוש"ע.

ihres Frühlings ansehen, der das tausendjährige Eis ihres mittelalterlichen Winters schmelzen machte.

Wenn heute die Kaufmannsältesten jüdischer Religion auf ihrem Ehrensitze im Börsenlocale zu Danzig sich erinnern, daß ihre Großväter, eben so vermögende, geschickte und achtbare Kaufleute wie sie, schon bei der Annäherung an den Börsenplatz von dem Profoß wären abgeführt oder mit Hunden davon gehetzt worden, so müssen sie mehr als ausgesöhnt auf die Ereignisse blicken, die eben diese Großväter von Haus und Hof vertrieben und über sie unsäglichen Jammer brachten.

Die Schlacht bei Jena machte die Franzosen zu Herren von Deutschland bis an die Elbe; bald aber hatten sie auch die Oder überschritten und näherten sich der Weichsel. Danzig, so hoffte man, würde ihnen widerstehen. Russische Hülfstruppen waren angelangt und England versprach Beistand von der See her. Der Ausgang des Jahres 1806 fand Danzig gerüstet und auf eine Belagerung gefaßt. Die erste nothwendige Maßregel erheischte, dem Feinde keinen Schutz unter den Kanonen der Stadt zu lassen. Die Vorstädte Neugarten, Petershagen, Weinberg, Stolzenberg und ein Theil — etwa der vierte Theil — von Altschottland wurden abgebrochen. Es war mitten im Winter, 26. Februar 1807. Wo anders sollten die ihres Obdachs Beraubten Zuflucht suchen, als in der Stadt? In diese Nothwendigkeit sah sich also zuerst die ganze Weinberger Israelitengemeinde versetzt. In der Zeit der allgemeinen Bedrängniß dachte auch Niemand daran, ihnen das Asyl zu versagen. Sie zogen in die Stadt, suchten aber, obgleich sie hier auch schon eine Synagoge vorfanden, die Synagoge in Altschottland auf, um ihren Gottesdienst zu verrichten. Aber auch aus dieser Gemeinde hatten Viele sich nach der Stadt geflüchtet. Bald bewies der Bombenregen, daß der Marschall Lefèbre, später Herzog von Danzig, Ernst machte; auch zwei Jüdinnen, eine Frau und ein Mädchen, fielen als Opfer des Bombardements. Erstere wurde, wie das Buch der Beerdigungsgesellschaft notirt, in ihrem Bette von einer Bombe so zerschmettert, daß kein Glied unversehrt blieb. Da Niemand aus der Stadt gehen durfte, so wurden während der Belagerung die jüdischen Leichen theils im Garten des Kaufmanns Almande, theils in dem des Kaufmanns Wendt auf Mattenbuden begraben, unter dem Vorbehalt, sie später wieder aufzugraben und auf dem Friedhofe zu beerdigen. Drei Monate

hielt sich Danzig; am 24. Mai unterzeichnete Kalkreuth die Capitulation und am 27. zog die französische Armee, 20,000 Mann stark, in die Weichselhauptstadt ein. Das Erste, was gefordert wurde, war Geld. Die Tafelgelder für die Generale, die Einquartierung und Naturalienlieferungen waren nur Kleinigkeiten gegen die Contribution von zwanzig Millionen Franken, die der Kaiser der Stadt auferlegte und die dieselbe binnen vier Monaten zu zahlen hatte.

Der Tilsiter Friede vom 9. Juli 1807 stellte die Stadt Danzig mit einem Gebiete von zwei Lieues im Umkreise in ihrer frühern Unabhängigkeit wieder her. Zu diesem Gebiete gehörten auch die von Juden bewohnten Orte Altschottland, Weinberg und Langefuhr. Die Nachricht wurde von diesen freudig begrüßt, da sie einer bessern Zukunft entgegensahen; aber diese Freude wurde gedämpft, als ihnen von der neuen Regierung ein Beitrag von 50,000 Thalern zur Kriegs-Contribution auferlegt wurde, wovon die erste Hälfte den 1. Januar, die andere den 15. April 1808 gezahlt werden mußte.

Unerhört war dabei, daß die Regierung, aller Vorstellungen ungeachtet, sich nicht darauf einließ, die Summe auf die verschiedenen Gemeinden zu vertheilen, sondern Altschottland allein dafür aufzukommen in Anspruch nahm und es ihm überließ, sich mit den andern Gemeinden wegen ihres Beitrags abzufinden. Es wurden sogar einige der reichsten Kaufleute genöthigt, für die ganze Summe Bürgschaft zu leisten, gerade wie es die französischen Commandeure mit den Danziger Kaufleuten gemacht.

Zu der ersten Rate von 25,000 Thlr. geschah die Veranlagung wie folgt. Es trug bei:

| | | |
|---|---|---|
| die Gemeinde Weinberg . | 4000 | Thlr. |
| die Gemeinde Langefuhr . | 1500 | „ |
| die Danzig-Breitegasse . | 900 | „ |
| die Danzig-Mattenbuden . | 600 | „ |
| die Gemeinde Altschottland | 18,000 | „ |
| Summa | 25,000 | Thlr. |

Die Summe war aber nicht baar in der Gemeinde aufzutreiben und ein Herr Bendict Stargardt bewilligte eine Anleihe von 20,000 Thlr. auf 6 Jahre, wofür Altschottland sich verbürgte.

Nicht ganz sieben Jahre (vom 9. Juli 1807 bis 2. Januar 1814) dauerte das Leben der neuen, zu theuer bezahlten Republik. Während derselben und vor den Augen der französischen Armee

durfte die Regierung nicht daran denken, den Juden den Aufenthalt in der Stadt zu versagen. Waren doch die Weinberger völlig obdachlos, und wenn auch die Altschottländischen ihre Häuser noch hatten und auch größtentheils bewohnten, so ließen sich doch die französischen Wachen nicht dazu bewegen, den Juden am Thore Geleit abzufordern. Viel aber fehlte noch, daß die Vorurtheile Danzigs gegen die Juden verschwunden gewesen wären. Wie sehr die Generale Rapp und Massina auch darauf drangen, unbeschränkte Handelsfreiheit zu gestatten, und diesen Grundsatz auch auf Juden auszudehnen, — die Ordnungen holten ihren alten Zopf wieder herbei. Sie protestirten gegen die Zumuthung, Juden an der Börse zuzulassen, beriefen sich, obwohl sie viel Schlimmeres sich hatten gefallen lassen, gerade hier darauf, „es solle, dem Willen des Kaisers zufolge, Danzig nach seinen alten Gesetzen regiert werden."

So wurde wirklich im April 1808 den Juden der Zutritt zur Börse untersagt; ein Regierungscommissar las dieses Decret in eigener Person in der Altschottländischen Synagoge ab. Als bald darauf ein Jude sie zu besuchen wagte, wurde er polizeilich weggeführt.

In solcher Zeit der Noth und Bedrängniß, der Lebensgefahr und des Hungers war an einen Aufschwung des Gemeindelebens nicht zu denken. Der Aufenthalt in der Stadt wurde von den Juden nur als ein provisorischer angesehen. War auch in der Breitgasse und auf Mattenbuden bereits seit 1793 ein Betlocal, so konnten sich doch die aus den Vorstädten hereingezogenen Juden nicht veranlaßt sehen, ihnen als Gemeinden beizutreten, weil sie stets eine Veränderung der Dinge zu fürchten hatten. In Altschottland und Langefuhr standen die alten Synagogen noch und wurden besucht.

Es kam das Jahr 1813, das schrecklichste in den Annalen Danzigs. Viele, darunter auch jüdische Familien, hatten sich, das Fürchterlichste ahnend, nach Elbing, Stolp, Berlin und anderen Städten geflüchtet. Jetzt traf das Loos der Zerstörung auch die Vorstädte Altschottland und Langefuhr, und erstere ist seitdem aus der Zahl der bewohnten Plätze geschwunden; nur noch in der jüdischen Gemeinde lebt bis heute ihr Name fort. Das Elend, welches Krieg, Hunger, Typhus und Ueberschwemmung über die unglücklichen Bewohner Danzigs herbeiführten, wurde für die Juden noch vermehrt durch das Gefühl der völligen

Heimatlosigkeit. Ihre Freude über die Capitulation und den Abzug der letzten Franzosen [2]) war daher durch die sorgenvolle Frage getrübt, was nun aus ihnen werden sollte. Aber dem Rufe des Königs Friedrich Wilhelm's III. zur Befreiung des Vaterlandes von schmachvoller Fremdherrschaft war auch die israelitische Jugend freiwillig gefolgt, und mancher Jüngling aus ihrer Gemeinde hatte sich das eiserne Kreuz erworben. Sie durften vertrauen, nicht als Stiefkinder behandelt zu werden; und sie täuschten sich nicht hierin. Am 3. Februar 1814 wurde dem Danziger Senate von Berlin aus notificirt, Danzig habe aufgehört ein Freistaat zu sein, kehre unter Preußens Scepter zurück, die zerstörten Vorstädte sollen nicht wieder hergestellt werden, ihre ehemaligen Bewohner seien preußische Unterthanen und städtische Bürger.

Man kann denken, mit welchem Jubel diese Nachricht von den Israeliten aufgenommen wurde. Auch die städtische Bürgerschaft war endlich durch traurige Erfahrungen klüger geworden und hielt es nicht mehr wie ehemals für ein Unglück, die Bevölkerung der Stadt durch eine beträchtliche Zahl betriebsamer Bürger jüdischer Religion vermehrt zu sehen. Nur eine kleine Zahl patrizischer Familien nahm ein Aergerniß daran, daß ein Jude das volle städtische Bürgerrecht solle genießen können. Man erzählt, als ein Rathsherr diesen unabänderlichen Beschluß erfahren hatte, ging er nach Hause und endete mit eigener Hand sein Leben mit einer Kugel. Ein zurückgelassener Brief sagte: „Er könne nicht mehr Bürger eines Gemeinwesens sein, in welchem ein Jude neben ihm im Rathe sitzen könne." — Möge das in ihm personificirte Vorurtheil mit ihm für immer begraben sein!

---

2) Vielleicht geschieht mancher Familie, die einen ihrer Angehörigen in der französischen Armee verloren und nicht erfahren, wo seine Gebeine ruhen, ein Dienst damit, wenn in diesen Blättern die Namen derer, die hier verstorben sind, hiermit öffentlich genannt werden.

Als Soldaten der französischen Armee sind hier gestorben und liegen auf dem hiesigen Friedhofe begraben: 1) Abraham, Sohn des Feis aus Jülich, vom 50. Regiment, gest. den letzten Tag Pesach 1813. 2) Itzig, Sohn des Feis Levi aus Forbach, vom 2. Bataillon des 33. Regiments, gestorben den 6. Jiar 1813. 3) Gerson Cohen aus Mainz, Secretair beim französischen Hospital Nr. 3, gestorben den 8. Tischri und begraben am Vorabend des Versöhnungstages 1813. Noch ein vierter Soldat ist bei der Explosion des Pulverthurms als Jude erkannt und am 6. Kislew 1815 hier begraben worden. Name und Herkunft waren nicht zu ermitteln.

Danzig als Hauptstadt der Provinz Westpreußen war ein ganz anderes, als das unter polnischem Schutze stehende, selbst ein anderes als das preußische Danzig von 1793—1807. Hatte man in dieser Periode die Besitzergreifung Preußens noch von mancher Seite als Usurpation angesehen und gern die Gegensätze zum preußisch-deutschen System hervorgekehrt, so wendete man sich nun von ganzem Herzen allseitig der neuen Regierung zu. Und wenn auch aus politischen Rücksichten Ost- und Westpreußen als nicht zu Deutschland gehörig auf der Karte figurirten, so waren doch die größeren Städte, Königsberg voran und, ihm nacheifernd, Danzig, gründlich deutsch. Die eingeführte Städteordnung vom Jahre 1808 gewöhnte den Danziger Bürger bald daran, sich als eine einzige zusammengehörige Commune zu betrachten und die verrotteten Unterschiede von Bürgern der Rechtstadt, Altstadt, dieser oder jener Vorstadt, fallen zu lassen und sie allmälig der Vergessenheit anheimzugeben. Leider waren die neuen jüdischen Bürger dieser Stadt in Bezug auf ihr religiöses Gemeinwesen nicht so glücklich. Wir würden sagen nicht so klug, wäre es denkbar, daß sie den Vortheil der Vereinigung Aller zu einer Gemeinde nicht sollten erkannt, nicht berechnet haben, wie viel vortheilhafter es sei, daß 300 Gemeindemitglieder — denn mehr kann zu jener Zeit die Anzahl sämmtlicher Israeliten in und um Danzig nicht betragen haben — eine Synagoge erbauen und ein Gemeinwesen bilden, als sich in fünf Gemeinden mit fünf Synagogen zu zersplittern. Es waren aber in der That unglückliche Verhältnisse, welche der Vereinigung nicht günstig waren. Wir rechnen zunächst hierher, daß man in der Stadt keinen vereinigenden Mittelpunkt fand, an den man anknüpfen konnte. Die Gemeinde in der Breitegasse befand sich in einem zu ärmlichen Zustande: ihre Synagoge in einer Sackgasse belegen, zu welcher der Zugang ein wahrhaft abschreckender war, das Gebäude baufällig, gespickt mit Kugeln aus der Belagerung her und verschuldet, war zu wenig einladend für die aus den Vorstädten an Besseres Gewöhnten. Die Gemeinde zu Mattenbuden, die zwar auch einen Betsaal hatte, war zu entlegen und erhielt sich im Grunde nur von den Beiträgen und Spenden der polnischen Kaufleute, die hier vorzugsweise ihr Quartier aufgeschlagen hatten; auch ihr konnte man daher sich nicht anschließen. Wie aber die Eingesessenen sich von den Zuziehenden verschmäht sahen, so zogen sie auch ihrerseits sich mit stolzer Geringschätzung

zurück, dem Alten einen Werth beilegend, der das Bessere sie verachten ließ.

Aber was wäre wohl natürlicher gewesen, als daß die drei nun in die Stadt eingezogenen Gemeinden Altschottland, Weinberg und Langefuhr sich zu einer einzigen verbunden und eine gemeinschaftliche Synagoge erbaut hätten, die ihnen ja Allen fehlte? Hatten sie doch bereits einen gemeinschaftlichen Rabbiner, der es für seine Wirksamkeit als dringendes Bedürfniß ansehen mußte, seine drei Gemeinden in einer Synagoge zusammen zu finden, und dem es daher eine unabweisbare Aufforderung war, mit aller Energie, mit aller ihm durch seine Autorität zu Gebote stehenden Mitteln auf eine solche Vereinigung hinzuwirken! — Allein leider war der Mann, welcher das Rabbinat zu jener Zeit verwaltete, den Verhältnissen nicht gewachsen. Es zeigten sich jetzt die Folgen des Fehlers, den man begangen hatte — und noch heute oft begeht — bei Besetzung einer Stelle Rücksicht auf Personen zum Nachtheile des Allgemeinen vorwalten zu lassen. Man wußte, daß der zwar sonst ganz achtbare R. Chaim nicht der Mann war, der seines Vaters Stelle auszufüllen vermochte; man ließ ihn das sogar fühlen, indem man ihn nicht als Rabbiner, sondern nur als מורה צדק anerkannte: man ehrte in ihm blos den Nachfolger des Vaters. Es ging ihm daher von vorn herein die Autorität ab, und die Energie fehlte ebenfalls. Also geschah von dieser Seite Nichts für die Vereinigung. Die Gemeinden selbst aber brachten jede ihren Kastengeist als Kehillah-Stolz in den neuen Aufenthalt mit. Dieser wurde noch genährt durch die Ungleichheit der materiellen, und wie denn dies immer von einander abhängig zu sein pflegt, auch der intellectuellen Kräfte. Altschottland zählte viel reiche Mitglieder in seinem Bunde, die sich schon lange durch eine höhere Bildung hervorthaten. Viel jüdisches, aber selbst viel deutsches Wissen war hier anzutreffen. Schon wurde das Gemeindebuch seit den letzten Jahren draußen in deutscher Sprache geführt. Sie bedurfte als Gemeinde der übrigen nicht, die übrigen Gemeinden mochten nicht zugestehen, daß sie Altschottlands bedurften: und so wurde selbst nicht ein Versuch, selbst nicht einmal ein Vorschlag zur Vereinigung gemacht.

Jede Gemeinde miethete ihr besonderes Betlocal, die Langefuhrsche sogar noch in ihrer Vorstadt, da diese wieder aufgebaut wurde. Diese Locale waren nicht sehr einladend; in dem Bet-

hause, welches die Altschottländer gemiethet hatten, stürzte im zweiten Jahre am Purimfeste die Decke ein. Dies hatte die traurige Folge, daß die Reicheren sie ungern besuchten und nach und nach sich des Besuches derselben gänzlich entwöhnten. Wie gewöhnlich eine unterlassene Annäherung die Entfernung vergrößert, so geschah es auch hier. Weil das Mittel, das von der Gottheit selber an die Hand gegeben zu sein schien, fünf kleine Gemeinden zu einer ansehnlichen Gemeinde zu verbinden, unbeachtet geblieben war, so kamen die Gemeinden immer weiter auseinander. Man betonte die Verschiedenheiten, spöttelte und witzelte darüber. Man verurtheilte sich, als Gespenst längst verschollener Orte in Danzig umzugehen.

So büßen noch die Nachkommen die Unterlassungssünden der Väter. Danzig ist in fünf kleine Gemeinden zersplittert, deren jede allein zu schwach ist, das, was einer Gemeinde für Erhöhung und Erhebung des Glaubens, was für religiösen Unterricht und religiöse Erziehung der Jugend noththut, zu bewerkstelligen. Die Schuld diesen Gemeinden aufbürden ist ungerecht, die Zustände bewitzeln ist, wie wir am Eingange dieser Briefe erwähnten, unwürdig. Wohl aber dürfen wir uns gestatten, den dringenden und mahnenden Wunsch auszusprechen: mögen die Nachkommen, die jetzt Lebenden, die Fehler der Väter gutmachen. Jeder Israelit Danzigs, der einen prüfenden Blick auf die gegenwärtigen Zustände wirft, erkennt, wie viel den fünf Gemeinden fehlt, und wir überheben uns daher des traurigen Geschäfts, die Schäden aufzudecken. So mögen denn die Gemeinden an eine Vereinigung gehen und Vorurtheile und Bedenken besiegen; mögen für Hohes begeisterte Männer, an denen es Danzig nicht fehlt, mit Kraft dieses Vorhaben erfassen und den Gemeinden zur Erkenntniß bringen, wie tief die Erhaltung des Glaubens durch die bisherige Trennung gefährdet ist und ein ihn zersetzender Indifferentismus in Danzig einzureißen drohet, und daß nur allein in der Verschmelzung in eine Einheit dem väterlichen Glauben Halt und Stütze geboten werden wird *).

*) Manche diese Briefe vervollständigende Notizen wird ein anderes Heft bringen.

# Briefe aus Süddeutschland.

## VIII.

In wenigen Minuten führt uns die Taunusbahn von Frankfurt in das nassauische Gebiet, und hier findet der Berichterstatter für jüdische Cultur- und Religionsgeschichte ein interessantes und ergiebiges Feld. Geben wir vorerst einige statistische Notizen. Im Jahre 1855 zählte das Herzogthum Nassau unter einer Gesammtbevölkerung von 431,549 Einwohnern 7013 israelitische Seelen. Fünfzehn Jahre früher, im Jahre 1840, ergab die Volkszählung 397,788 Einwohner, darunter 6399 Israeliten; der jährliche Zuwachs der Juden ist demnach 1 : 156, der der Gesammtbevölkerung 1 : 177. — Die Israeliten wohnen zerstreut in 219 Ortschaften, die nach einer Circumscription von 1843 in 77, nach einer spätern von 1852 in 83 Gemeinden getheilt sind. Diese 83 Gemeinden theilen sich in 4 Bezirksrabbinate: 1) Wiesbaden (Rabbiner: Süskind, mit 23 Gemeinden), 2) Ems (Rabb.: Benjamin Hochstädter, mit 22 G.; der Sitz dieses Rabbinats war früher Langen-Schwalbach), 3) Hadamar (Rabb.: Sal. Wormser, mit 19 G., früherer Sitz: Diez) und 4) Weilburg (Rabb.: Treuenfels, mit 19 Gemeinden). — Thun wir hier noch gelegentlich einige Rückblicke auf den früheren Stand der Rabbinate. Vor Alters waren Rabbinate zu Diez-Hadamar*), sodann in Nastätten, von wo erst der noch lebende Rabbi Samuel Wormser (Vater des oben erwähnten Dr. W.) den Sitz nach Langen-Schwalbach verlegte**). Die churtrierschen Landestheile (Limburg ꝛc.) hielten sich zum Rabbinat Coblenz, die altweilburgischen Landestheile hielten sich zum Rabbinate Friedberg (jetzt darmstädtisch). Erst mit der Bildung des jetzigen Herzogthums Nassau zerfielen alle jene Verhältnisse, oder waren vielmehr zerfallen; nur R. Sam. Wormser existirt noch als Landrabbiner seines ehemaligen (churhessischen) Bezirks, Grafschaft Nieder-Katzenelnbogen, im Uebrigen war אין מלך בישראל, ein Jeder vollzog als Geistlicher die religiöse Trauung (Kiduschin), die Schächter ließen sich beliebig prüfen u. s. w. Später kam Geiger als Rabbiner, Prediger und Lehrer nach Wies-

*) Wahrscheinlich für die alten nassau-oranischen Grafschaften Diez und Hadamar.

**) In Nastätten wohnen jetzt gar keine Juden, und war der frühere Sitz des Rabbinats wahrscheinlich in dem benachbarten Katzenelnbogen.

baden, stand jedoch in keiner directen Beziehung zum übrigen Lande; noch später — 1843 — wurden „zur Beaufsichtigung des israelitischen Cultus und des Religionsunterrichts" die obigen 4 Bezirke provisorisch gebildet und zu jenem Behufe für jeden Bezirk „ein israelitischer Theologe" bestellt, und zwar für Wiesbaden Hochstädter, für Langen-Schwalbach der obengenannte Sam. Wormser, für Dietz Sal. Wormser und für Weilburg Süskind. Erst ein Jahr später, 1844, wurde Süskind nach Wiesbaden, Hochstädter als Substitut des gedachten alten Rabbiners Sam. Wormser „zur Vornahme der Schulprüfungen und Confirmationen" nach Schwalbach, und Treuenfels nach Weilburg berufen. — Der Nestor Sam. Wormser ist jetzt pensionirt.

Ein Rückblick auf die frühere politische Lage unserer Glaubensgenossen in Nassau ist wenig erfreulich. Bis zum Jahre 1848 stand in diesem Lande das Schutzjudenwesen in üppigster Blüthe; nur wer vermittelst eines Schutzbriefes in den landherrlichen Schutz aufgenommen war, durfte sich häuslich niederlassen. Einen solchen Schutzbrief erhielt in der Regel nur ein (der älteste) Sohn des Schutzjuden; hatte dieser keinen Sohn, so hatte eine Tochter desselben Anspruch, in den Schutz aufgenommen zu werden. Indessen wurde diese echt mittelalterliche und zur Ehre deutscher Civilisation noch in Bayern blühende Humanitätsmethode in Nassau seit den zwanziger Jahren dadurch gemildert, daß auch nachgeborene Söhne, wenn sie ein Handwerk erlernt hatten, die Aufnahme in den landherrlichen Schutz erlangten. Stellte es sich heraus, daß der jüdische Handwerker von seiner Profession sich nicht genügend ernähren konnte, so wurde ihm gestattet, auch Handel zu treiben, eine Erscheinung, die in Nassau nicht selten ist, da daselbst große jüdische Gemeinden eigentlich gar nicht vorhanden sind und der Handwerker vorzugsweise auf christliche Kundschaft angewiesen ist. Man trifft daher jüdische Handwerker nur in den wenigen Städten und in den in der Nähe derselben liegenden Ortschaften; dahingegen sind die meisten jüdischen Landleute zugleich Oekonomen, die ihre Felder mit Geschick bebauen.

Was den Schutzbrief ferner anbelangt, so berechtigte dieser noch keineswegs zum Betriebe eines jeden beliebigen Geschäftes, vielmehr waren die Juden von einzelnen Gewerben je nach den in den verschiedenen Landestheilen herrschenden Gesetzen ausgeschlossen, so namentlich von dem Betriebe des Specerei- und Victualiengeschäftes; nur in einigen Städtchen gab es jüdische Specereikrämer, in Wiesbaden waren solche unter Juden noch niemals vorhanden. Auch

der Betrieb der Gastwirthschaft war beschränkt und die Anzahl solcher Wirthe namentlich in den Badeorten, z. B. in Wiesbaden, auf eine bestimmte Zahl festgesetzt. — Diesem mittelalterlichen Schutzwesen, welchem, was bemerkt werden muß, man zwar von höchster administrativer Stelle, besonders in dem vorletzten Jahrzehend, jede zulässige Milderung angedeihen ließ, entsprach auch die bürgerliche Gesetzgebung. So galt beispielshalber das Zeugniß eines Juden für und gegen einen Juden trotz dem vom Reichskammergericht im Jahre 1555 (!) für die Juden aufgestellten und auch im Herzogthum eingeführten Verfluchungseid noch als ein verdächtiges (!). Dieses Gesetz, eins der schmachvollen Erfindungen des Fanatismus, ist noch immer auf dem Wege der Gesetzgebung nicht aufgehoben, aus der gerichtlichen Praxis jedoch verschwunden; das würdige Kind ging zu seinen würdigen Vätern heim, und nur die Blätter der Culturgeschichte bewahren seine Erinnerung: eine traurige Unsterblichkeit eines die Civilisation und das menschliche Recht beschimpfenden und schändenden Gesetzes.

Die sociale, freilich durch die Gesetzgebung genährte, Spaltung blieb im Allgemeinen nach wie vor, und obgleich seit 1817 die israelitischen Kinder zum Besuch der Communalschulen verpflichtet sind, so hat doch die von mancher Seite energisch behauptete Ansicht, daß der Besuch der alle Confessionen umfassenden Communalschule am allereheften die confessionellen Vorurtheile zu bezwingen geeignet sei, im Nassauischen wenigstens rücksichtlich der Juden sich nicht bewährt. Auch fanden die in verschiedenen Ständeversammlungen Deutschlands Jahrzehnte hindurch geführten Emancipationskämpfe auch nicht einmal einen Widerhall in den Landständen des Herzogthums.

Erst im Jahre 1847 trat der Abgeordnete Dresel von Geisenheim mit dem Antrage auf völlige Gleichstellung der Juden mit den Christen in der Ständeversammlung hervor; er hielt einen warmen, begeisterten Vortrag und fand einen trefflichen Secundanten an Heß von Dietz, der in einer meisterhaften Rede mit unwiderstehlicher Logik alle Einwände (und daß solche nicht fehlten, wird der Leser nach dem bisher Gesagten wohl vermuthen) niederschlug. Diese edlen Rechtskämpfer erreichten zwar nicht den vollen, gewünschten Erfolg, allein zum ersten Male wurden jene Rechtsgrundsätze in einer nassauischen Ständeversammlung mit aller Wärme und dialectischer Schärfe verkündet, und hinterließen denn auch namentlich in der gebildeten Masse des Volks einen mächtigen Eindruck. Die unmittelbare Folge zeigte sich in nachstehender Thatsache. Es bildete sich

um jene Zeit eine literarische Gesellschaft, in welcher von den Mitgliedern der Reihe nach Vorträge gehalten und später besprochen wurden. In dieser Gesellschaft trat ein nassauischer Officier in einem kräftigen Vortrage als ein derber, schlagfertiger Kämpfer für die Rechtssache der Juden auf, und einflußreiche Persönlichkeiten, die sich im Voraus schon als Gegner unserm Vorkämpfer avisirt hatten, schwiegen, als der Jünger des Mars seine schweren, ehrlich und geradlaufenden Geschosse gegen die Bollwerke des Hasses und der Unduldsamkeit richtete: es wurde einstimmig ausgesprochen, daß die völlige staatliche Gleichstellung der Juden im Principe gerechtfertigt und daß daher der Erreichung dieses Zieles nachzustreben sei*). Zugleich stellte der erwähnte Officier, aus eigenem Antriebe, den

*) Die „Didaskalia" vom 31. Juli d. J. erzählt aus Weilburg: Als vor einigen Tagen die hiesige Garnison die Leiche eines alten Kameraden zur Ruhestätte begleitete, hielt der katholische Ortsgeistliche eine Grabrede, die einen Passus enthielt, der nicht blos sogleich bei den Zuhörern, sondern auch nachher durch die Stadt hin viel Sensation und Entrüstung erregt hat. Nachdem nämlich der Redner den Entschlafenen, einen gut katholischen Christen, glücklich gepriesen, daß er nun bei Gott sei, fügte er bedauernd hinzu: „in welcher schrecklichen Lage sich die Juden und die getauften und ungetauften Heiden auf dem Sterbebette befinden müßten, wenn sie sich vergegenwärtigten, daß ihnen der Himmel nicht beschieden sei." — Tags darauf hielt ein christlicher Hauptmann vor seiner Compagnie, die er gestern auf den Kirchhof geführt, auch eine Rede. Er rief einen in der Compagnie befindlichen Juden vor und ließ ihn das „Handbuch für den Unterricht der Soldaten der herzoglich nassauischen Infanterie" herbeiholen, aus dem er alsdann selbst den §. 16 vorlas: „Der Soldat soll sich eines religiösen Lebenswandels befleißigen, er soll wohl bedenken, daß die Religion in schweren Tagen seine Stütze sein wird. Die Kirche, zu welcher er gehört, soll er besuchen. Soldaten verschiedener Confession sollen sich ihres Glaubens wegen nicht entzweien; Spöttereien über religiöse Gebräuche dürfen nie vorkommen." Darauf fuhr er fort: „Ich habe Euch versammelt und diesen §. des Gesetzes vorgelesen, weil gestern der Pfarrer auf dem Kirchhof gesagt, die Juden kämen nicht in den Himmel. Ich will Euch warnen, daß Keiner sich erlaubt, den Juden N. der Compagnie in irgend einer Weise wegen seiner Religion zu verspotten oder ihm zu sagen, er käme nicht in den Himmel. Wer sich das zu sagen untersteht, der erhält vier Tage scharfen Arrest, mag's auch der Pfarrer auf dem Kirchhof gesagt haben. Ihnen (zu dem Israeliten sich wendend) sage ich: Sie kommen in den Himmel, wenn Sie ordentlich und brav bleiben; dem Schurken aber bleibt der Himmel verschlossen, welch Standes und Glaubens er auch sei." Die Rede des Kriegsmannes in der Kaserne soll bei den Soldaten mehr Glauben gefunden haben, als die des Mannes im Friedenskleide auf dem Acker des Friedens. Der Jude N. aber ist guten Muthes und meint, seine Religion sage dasselbe, wie die seines Herrn Hauptmanns.

Antrag, daß die Gesellschaft, um ihrem gefaßten Beschlusse sofort einen lebendigen Ausdruck zu geben, den Rabbiner Süskind zum Mitgliede wählen sollte, welcher Antrag auch mit Stimmeneinhelligkeit angenommen wurde.

Da kam die Pariser Februarrevolution. Sie fand ihren ersten Widerhall in Wiesbaden. Eine improvisirte Versammlung trat am 2. März 1848 im Namen des Volkes mit ihren Desiderien oder Forderungen, wie man sich damals ausdrückte, auf. Die Frage über Emancipation der Juden wurde in dieser Versammlung zwar angeregt, aber — theils, weil das Vorurtheil gegen die Juden die Stimmführer noch zu sehr beherrschte, theils wohl auch, weil man die gehörige Betheiligung der Juden an jener Versammlung vermißte — es wurde blos, im Hinblick namentlich auf die Deutschkatholiken, die verfassungsmäßige Religionsfreiheit verlangt, und somit der Juden ausdrücklich nicht gedacht. — In Folge der von dem Herzoge gewährten Forderungen wurde die damalige Landesdeputation sofort einberufen, um ein neues, auf breitester Grundlage basirtes Wahlgesetz für die Kammer der Abgeordneten gesetzlich festzustellen. Da trat die Zeit der Regsamkeit für die Juden ein. Rabbiner Süskind entwarf eine Bittschrift an die Landstände, worin dieselben ersucht wurden, die active und passive Wahlberechtigung der Israeliten auszusprechen. An der Spitze einer aus Mitgliedern der israelitischen Religionsgemeinde bestehenden Deputation übergab derselbe diese Bittschrift dem Herrn H., der an der Spitze der ganzen Bewegung stand und der factische Regierungschef war, mit dem Ersuchen, dieselbe bei den Landtagsabgeordneten zu vertreten. Es ist charakteristisch, aber aus dem Besagten erklärlich, daß H. sich Anfangs ganz und gar weigerte, die Sache jener Petition zu der seinigen zu machen, „weil ja dadurch, wenn auch nur indirect, die Emancipation der Juden ausgesprochen wäre" (!). Doch die Geburtswehen wurden überstanden: nach einer lebhaften und an Bitterkeit grenzenden Discussion nahm H. die Petition an und erklärte sich, sie vertreten zu wollen. Zur Ehre des Herrn H. muß bemerkt werden, daß er sein Wort löste: die Landesdeputation sprach einstimmig die Wahlberechtigung der Juden aus. Von nun an ist in allen späteren neucreirten Gesetzen von Juden nur dann die Rede, wenn, wie z. B. bei dem Gemeindegesetze, transitorische Bestimmungen wegen der früheren Ausnahmsstellung in Betreff der Juden erforderlich waren. Die Gesetze reden überall nur von Staatsbürgern ohne Rücksicht auf ihr religiöses Bekenntniß.

Ueber die Anstellung im Staatsdienste gab es auch vor dem Jahre 1848 keine gesetzliche Bestimmung, die den Juden von demselben ausgeschlossen hätte. Die Anstellung wurde stets als ein Act freier Wahl des Herzogs betrachtet. Daher kam es, daß bereits im Jahre 1844 Hr. Dr. Heinrich Herz zu Weilburg zum Medicinalrath (entsprechend dem Amte des Physicatsarztes in anderen Staaten) ernannt wurde*), sowie der in Wiesbaden im Jahre 1847 verstorbene Dr. Drucker als Oberappellationsgerichtsprocurator nach dem nassauischen Gesetze in die Kategorie der Staatsdiener gehörte.

In neuerer Zeit, d. h. nach 1848, resp. nach Aufhebung der Grundrechte, wurde ein anderer Dr. Louis Herz, ebenfalls aus Weilburg stammend, zum Medicinalacceſſiſten, ferner Hr. Sabel**), der freilich etwa dreißig Jahre in einer Canzliſtenſtelle ausharrte, durch ſeine Ernennung zum Regiſtrator bei dem Kriegsminiſterium in die Zahl der Staatsdiener aufgenommen. Die Ernennung zu dieſer Stelle iſt für Hrn. Sabel um ſo ehrenvoller, als ſie zugleich eine Vertrauensſtelle iſt, indem alle Verhandlungen dieſes Departements durch ſeine Hände gehen. — Berichten wir ferner noch, daß Medicinalrath Herz erſt kürzlich zum Obermedicinalrath (für einen Mediciner der höchſte Rang im naſſauiſchen Staatsdienſt) ernannt wurde, ſo ſei endlich bemerkt, daß noch ein dritter, der Familie Herz in Weilburg angehöriger ſehr talentvoller junger Mann, Bernhard Herz, der ſich dem Rechtsfache gewidmet hat, unlängſt, nachdem er das vorgeſchriebene juriſtiſche Staatsexamen mit Auszeichnung abgelegt, in die Zahl der Rechtscandidaten aufgenommen und ſofort gleich ſeinen chriſtlichen Mitcandidaten in dem Staatsdienſte verwendet wurde. Er bekleidet das Amt eines Receptur-Acceſſiſten in Weilburg ***).

---

*) Zur beiläufigen Charakteriſirung der Stellung, die Dr. Herz dem Judenthume gegenüber einnimmt, genüge die Bemerkung, daß derſelbe zur Zeit ſeiner Ernennung, wie auch ſpäter noch, ein ſehr wirkſames, den religiöſen Indifferentismus mit aller Kraft bekämpfendes Mitglied ſeiner Cultusgemeinde war und iſt.

**) Viele Jahre hindurch der wackere Vorſteher der Gemeinde zu Wiesbaden.

***) Es dürfte ſehr wenige jüdiſche Familien geben, aus denen 3 Glieder im Staatsdienſte ſtehen. Es iſt dabei wohl zu merken, daß in Naſſau die Aerzte wirkliche Staatsdiener ſind. Medicinalrath iſt kein bloßer Titel, ſondern er iſt Chef des Medicinalweſens in ſeinem Bezirke, und als ſolcher mehr Verwaltungsbeamter als Arzt. — Der Medicinal-Acceſſiſt ſteht auf der unterſten Stufe dieſer Beamtenkette; ebenſo iſt der Receptur-Acceſſiſt nach neueſtem Brauche die erſte Staffel der Richter-Laufbahn.

Was aus den Wahlen hervorgehende Ehrenämter betrifft, so wurde zu den Landständen bisher kein Jude gewählt; dagegen finden sich Juden als Stadt- und Gemeinderäthe in Weilburg (Wilhelm Herz), in Dietz (Seckel), in Heddernheim u. a. m. Als Mitglieder des Bürgerausschusses fungiren fast allenthalben Juden. — Unter den ebenfalls gewählten Geschworenen befinden sich regelmäßig auch Juden. — Unter den von den Geschworenen abgeurtheilten Verbrechen befanden sich auch solche, die von Juden begangen wurden, doch in sehr mäßiger, für die Juden nicht ungünstiger Anzahl*).

Präcisiren wir nach dem bisher Gesagten die politische Stellung unserer Glaubensgenossen in Nassau, so sind dieselben thatsächlich

---

*) Wir geben nach Quellen folgende statistische Notizen. Von 1830 bis 1853 wurden in Nassau 1197 Verbrecher, darunter 687 katholische, 495 evangelische und 15 jüdische, verurtheilt. — Wir geben bei dieser Gelegenheit einen interessanten, in das religiöse Gebiet eingreifenden Fall, über welchen das Geschworenengericht abzuurtheilen hatte und der einer weiteren Verbreitung nicht unwerth sein dürfte. Ein Jude hatte in einer Landgemeinde aus der unverschlossenen Bundeslade (ארון הקודש) in der offenstehenden Synagoge einen silbernen Thoradeuter (יד) gestohlen. Das Gesetz charakterisirt nun den Diebstahl „eines geweihten Gegenstandes aus einem geweihten Orte" als einen ausgezeichneten Diebstahl, dessen Aburtheilung vor die Assisen gehört. Die gerichtliche Behörde, welche die einleitende Untersuchung zu führen hatte, hatte zufolge eines Gutachtens, in welchem die seltsame Behauptung aufgestellt war, daß eine Synagoge, Bundeslade, Thorarolle und Thoradeuter eines besonderen Actes der Weihe bedürfen, vergeblich nachgeforscht, ob dieser Weiheact auch wirklich stattgefunden habe. Nachdem jedoch die Untersuchungsacten an das Criminalgericht zu Wiesbaden gelangt waren, wurde von diesem der Rabbiner Süskind zum Gutachten in dieser Sache aufgefordert. Dieser erklärte in einem vollständig motivirten Gutachten, daß die ꝛc. Gegenstände durch den ersten gottesdienstlichen Gebrauch (die Thorarolle sogar sobald sie vorschriftsmäßig gefertigt ist) religionsgesetzlich ihre Weihe erhalten. — Bei den Verhandlungen, die hierauf vor den Assisen stattfanden, hatte der Anwalt des Beschuldigten die Anwendbarkeit des allegirten Gesetzesparagraphen auf den vorliegenden Fall bestritten, indem er behauptete, daß derselbe nur auf die christliche Kirche sammt ihren gottesdienstlichen Geräthschaften sich beziehe, bei welchen auch ein wirklicher Weiheact stattfindet. Die Staatsbehörde erklärte jedoch, daß das Gesetz einen Unterschied zwischen Synagoge und Kirche nicht kenne, daß der erste gottesdienstliche Gebrauch eben der Weiheact sei, daß auch in der evangelischen Kirche für den Abendmahlskelch die Weihe nicht in Uebung sei, und derselbe dennoch durch seinen gottesdienstlichen Gebrauch als ein geweihter Gegenstand anerkannt ist. Der Gerichtshof stimmte dem Staatsanwalt bei und constatirte somit die gleiche Berechtigung der Synagoge mit der Kirche auf fraglichem Gebiete. Der jüdische Verbrecher wurde demgemäß auch verurtheilt.

emancipirt, und existiren von den alten Ausnahmsgesetzen nur noch a) das erwähnte mittelalterliche Gesetz über die Nicht-Classicität eines jüdischen Zeugen, welches zwar nicht angewendet, aber auch vom Gesetze nicht aufgehoben ist, und b) die besondere Judeneidsformel — in verschiedenen Usancen — bei den Untergerichten. In der That eine seltsame Anomalie, da bei den Criminalgerichten und vor den Assisen, wo es sich um Leben und Tod handelt, Jude und Christ den gleichen Eid leisten. Es ist ein Gesetz hierüber, selbst nur zur Ausgleichung der Praxis, noch immer nicht zu Stande gekommen. Synagoge, Thorarolle, Tallit u. dgl. sind zwar überall bei den Gerichten des Herzogthums längst antiquirt, doch wird bei der Eidesleistung eines Juden noch immer ein Rabbiner oder Religionslehrer, ein Pentateuch und die gedachte Formel angewendet. — Im Januar 1848 und später 1850 waren vom Ministerium Gesetze zur Abschaffung des Eides more judaico zwar vorbereitet, Gutachten eingefordert; allein es ist Nichts daraus geworden, weil „die Eidesgesetzgebung überhaupt revidirt werden soll." — Nun das Warten gehört ja zu den Cardinalfähigkeiten der Juden.

Da wir im folgenden Briefe das Schul-, Cultus- und Gemeindewesen ausführlich besprechen werden, wollen wir hier nur noch über die sociale Lage der nassauischen Juden bemerken: dieselben sind meist wenig bemittelt, Arme gibt es ziemlich viel, Reiche (über 100,000 Gulden kaum Einer) dagegen wenig. Die Allermeisten leben vom Handel mit Vieh und Waaren; auch die meisten Handwerker treiben aus der früher gedachten Ursache Handel dabei. Dahingegen treiben die meisten jüdischen Handelsleute auf dem Lande mit besserem Erfolg den Ackerbau, sie ziehen ihr Brodkorn selbst. Diese Beschäftigung verbreitet sich unter den nassauischen Juden immer mehr und sehr trefflich. Die Juden werden rasch tüchtige Bauern, viele arbeiten selbst im Felde, und die Dosis von Intelligenz, die der jüdische Bauer mitbringt, läßt ihn allerdings mit seinem Ochsen und seinem Pfluge nicht zu einem Trifolium zusammenwachsen. Er treibt den Handel nebenbei, der ihm baares Geld in's Haus bringt, und so ist auch die Zunahme des Wohlstandes bemerklich. Die noch vor vier Jahren enorme Auswanderung der nassauischen Juden ist im raschen Abnehmen: eine beachtenswerthe Erscheinung im Gegensatze zu den meisten süddeutschen Staaten. — Schließlich sei erwähnt, daß im letzten Jahrzehnt bei den ländlichen Juden, namentlich bei denen in dem Landstrich zwischen Wiesbaden und Frankfurt, ein sehr bemerkenswerther Umschwung rücksichtlich der Ausbildung ihrer Kinder

eingetreten ist. Wer nur irgend die Mittel besitzt, läßt seine Kinder in die höheren Unterrichtsanstalten jener Städte treten. Es eröffnet sich mit dieser Erziehung die hoffnungsvolle Aussicht, daß die nächste jüdische Generation im Herzogthum Nassau tüchtige Vertreter auf dem immer großartiger sich gestaltenden Gebiete des gewerblichen Lebens liefern werde.

---

# Wissenschaftliche Aufsätze.

## Ibn-Gebirol's (Avicebron's) Bedeutung für die Geschichte der Philosophie.

Von Dr. M. Joël.

(Fortsetzung.)

Gehen wir jetzt an das Geschäft, die einzelnen Paragraphen des Gebirol als Plotinisch nachzuweisen.

לקוטי המאמר הראשון.

§. 1. Gebirol geht davon aus, daß der Mensch nach Wissen streben müsse, weil das die Thätigkeit seines besten Theiles ist. Plotin lehrt (enn. I, 7, 1): Wenn Etwas aus Vielen zusammengesetzt ist, so ist das für dasselbe Erstrebenswerthe die Thätigkeit des besten Theiles. Daß diese Thätigkeit aber das Denken ist, lehrt er nachdrücklich in den Worten (enn. I, 4, 3): Daß aber das vollkommene Leben und das wahrhafte und wirkliche in jener intellectuellen Natur liege, und daß die andern Lebensweisen unvollkommen und bloße Nachbildungen des Lebens sind, .... ist oftmals gesagt worden.

Hierauf stellt Gebirol die Kenntniß des Menschen selbst, die Psychologie, als Ausgangspunkt für die Erkenntniß überhaupt hin. In gleicher Weise drückt sich Plotin aus (enn. IV, 3, 1): Womit sollte man sich mehr beschäftigen, als mit der Erkenntniß der Seele, sowohl aus vielen Gründen, als auch namentlich, weil sie nach beiden Seiten hin Erkenntniß gewährt, der Dinge nämlich, deren Princip sie ist, als auch derer, von denen sie stammt. Daß Plotin hier von der Weltseele spricht, macht für den, der da weiß, daß die Weltseele eben nur eine analoge Erweiterung der einzelnen ist, keinen Unterschied. (Vgl. übrigens *περὶ προνοίας* 12.)

Als Grund für die Wichtigkeit des Studiums der Seele gibt Gebirol an, daß sie die Dinge umgibt, oder wie er (§. 4) sich ausdrückt, daß sie gewissermaßen alle Dinge in sich trägt, ein Satz, der

so offenbar im Plotin hervortritt, daß P. (enn. IV, 3, 6) die Frage aufwirft, wie so die einzelne Seele sich nicht eben so schöpferisch verhalte wie die Weltseele, ἔχουσα καὶ αὐτὴ πάνια ἐν ἑαυτῇ.

§. 2. Gebirol beschreibt nun den Willen als die bewegende und schöpferische Macht und sagt: ואי אפשר דבר שיתרוקן ממנו. Wörtlich eben so lautet die Erklärung des Plotin (enn. IV, 8, 6) über die δύναμις ἄπλετος, von der er sagt: οὐδὲν περιιδεῖν ἄμοιρον αὐτῆς δυναμένη.

Interessant ist die hier gemachte ethische Bemerkung G's., in der wir sofort den Neuplatoniker hören. Die Tugend ist ihm wesentlich κάθαρσις. Durch Wissen und Handeln wird die Seele rein von den ihr anhängenden Störungen. (Vgl. Pl. enn. I, 6, 6.) Der Ausdruck והידיעה מצרכת המעשה erhält seinen Sinn, wenn wir an die Plotinische Ansicht denken, daß die Praxis ein παρακολούθημα der Theorie ist.

§. 3. Alles Existirende, sagt G., läßt sich auf drei zurückführen: die erste Substanz (Gott), Materie und Form (Welt), und den Willen als Vermittler, ein Satz, der in dieser Form nicht Plotinisch ist. Bedenkt man aber, daß Materie und Form, im Gegensatze zum Absoluten, auch bei Plotin die Principien alles Endlichen sind, sowohl des Intelligibeln als des Sinnlichen, und daß wir auch für die vermittelnde Thätigkeit des Willens Anknüpfungspunkte im Plotin gefunden haben, so werden wir auch hier die Uebereinstimmung nicht verkennen. Das Bild, daß der göttliche Wille sich verhält zu den Dingen wie die Seele zum Leibe, ist zu vergleichen mit der Aeußerung des Plotin (VI, 5, 6): Die Allgegenwart des Seienden sei zu fassen wie die der Seele in jedem Theile des Leibes.

§. 4. G. bespricht noch einmal die Wichtigkeit der Psychologie. Die Seele ist der Wohnsitz für alle Dinge. Die Stelle aus Plotin, welche dasselbe sagt, ist bereits beigebracht.

§. 5. Gebirol erklärt, daß das Absolute an sich unerkennbar, daß aber die Kenntniß seiner Existenz, bezeichnet durch die Wirkungen, die von ihm ausgehen, möglich sei. Plotin sagt (enn. V, 3, 14): Man könne wohl περὶ αὐτοῦ (sc. τοῦ ἑνὸς) reden, aber nicht αὐτὸ angeben, denn wir sagen wohl, was es nicht ist, aber nicht was es ist, ὥστε ἐκ τῶν ὕστερον περὶ αὐτοῦ λέγομεν. Der vom Absoluten gebrauchte Ausdruck אין לו תכלה entspricht dem Ausdrucke ὁ θεὸς οὐ πεπερασμένος (enn. IV, 3, 8).

§. 6. G. entwickelt die nothwendigen Eigenschaften der Materie als eines Substrats. Sie müsse existiren, für sich existiren (soll heißen

als Substanz, nicht als Accidens), eine sein (d. h. indifferent), die Verschiedenheiten tragen, und einem Jeden Wesen und Namen geben. Was die hierher gehörigen Stellen des Plotin betrifft, so bemerken wir, daß das ganze Buch *περὶ τῶν δύο ὑλῶν* des Plotin den Schlüssel zu Gebirol's Lehre über die Materie überhaupt enthält. Im Einzelnen bringen wir bei: Daß die Materie eine sein müsse, lehrt Plotin in den Worten: *δεῖ δὲ αὐτὴν μὴ συνθετὸν εἶναι ἀλλὰ ἁπλοῦν καὶ ἕν τι τῇ αὐτῆς φύσει* (enn. II, 4, 8). Daß sie die Verschiedenheit an sich trage, setzt er in folgenden Worten auseinander (enn. II, 4, 4): „Wenn der Ideen viele sind, so muß nothwendig etwas Gemeinsames in ihnen sein, aber auch etwas Eigenthümliches, wodurch sie sich eine von der andern unterscheiden. Dieses Eigenthümliche und die trennende Differenz ist die eigenthümliche Form. Wenn aber eine Form da ist, so ist auch ein Etwas, das geformt wird, innerhalb dessen die Differenz sich befindet. Es existirt also eine Materie, welche die Form aufnimmt und ihr beständig zu Grunde liegt." Daß die Materie für sich besteht, sagt Plotin (enn. I, 8, 10): *ἡ δὲ ὕλη οὐκ ἐν ἄλλῳ.* Was das aber heißen soll, daß sie existiren müsse, erhält seinen Sinn durch die Erklärung des Plotin (II, 4, 12): *καὶ οὐ κενὸν ὄνομα, ἀλλ' ἔστι τι ὑποκείμενον, κἂν ἀόρατον καὶ ἀμεγεθὲς ὑπάρχει.*

§. 7. Alle Differenz besteht nur in den Formen. Die Parallele aus Plotin ist schon zum vorigen Paragraphen beigebracht.

§. 8. G. beschränkt seinen Ausdruck, daß die Materie existire, dahin, daß sie nur *δυνάμει* existire. Diese Aristotelische Unterscheidung ist auch Plotinisch. *πῶς οὖν λέγομεν περὶ αὐτῆς* (sc. *τῆς ὕλης*); *πῶς δὲ τῶν ὄντων ὕλη; ἢ ὅτι δυνάμει* (enn. II, 5, 5)

§. 9. Die Unterscheidung der 4 Materien im Sinnlichen, der partikulären künstlichen Materie, der partikulären natürlichen Materie der universellen natürlichen Materie und der Materie der Sphären, beruht — nach Munk's Ergänzungen aus dem lateinischen Fons vitae — auf Betrachtungen, die ganz in derselben Weise im Plotin sich wiederfinden. Gebirol versteht nämlich unter universeller natürlicher Materie das den 4 Elementen zu Grunde liegende Substrat, welches nichts anderes ist, als die Körperlichkeit, die Quantität. Zu dieses Substrat kommt er auf analytischem Wege. In Kunstobjecten, die aus einem Stoffe gemacht sind, ist die besondere Form diejenige, wodurch sie sich unterscheiden; das ihnen zu Grunde liegende Gemeinsame ist der Naturkörper, der mit Bezug auf das Kunstobject Materie heißen kann (die partikuläre künstliche Materie). Diese Ma-

iſt aber ſelbſt ſchon Qualität, Form, der als Subſtrat die Verbindung der vier Elemente zu Grunde liegt (die partikuläre natürliche Materie). Die Elemente ſelbſt endlich können, eben weil ſie eine Verbindung mit einander eingehen, alſo ſich verwandeln, dies nur auf Grund eines gemeinſamen Subſtrates thun, welches eben die Körperlichkeit, die Quantität iſt (die univerſelle natürliche Materie). Die entſprechenden Stellen des Plotin lauten (enn. V, 9, 3): „Wir ſehen alſo, daß Alles, wovon man ſagt, daß es ſei, zuſammengeſetzt und nichts von ihnen einfach iſt, ſowohl jegliches, was die Kunſt verfertigt, als auch was von Natur beſteht. Denn die Kunſtobjecte haben Erz und Stein und Holz, und werden von dieſen nicht zur Vollendung gebracht, bevor nicht die geeignete Kunſt, die eine eine Bildſäule, die andere eine Sänfte, die dritte ein Haus zu Stande bringt durch die Einbildung der für die Materie geeigneten Form. Aber auch, was von Natur beſteht, .... wirſt Du auflöſen, wie den Menſchen in Seele und Körper, den Körper in die vier Elemente." Plotin zeigt nun weiter, daß die Elemente ſelbſt nicht das Letzte ſein können. Doch führen wir dafür lieber eine Hauptſtelle an (enn. II, 4, 6): „Daß nun den Körpern Etwas zu Grunde liegen müſſe, das etwas Anderes iſt als ſie ſelbſt, beweiſt die Verwandlung der Elemente in einander (*ἡ τε εἰς ἄλληλα μεταβολὴ τῶν στοιχείων δηλοῖ*). Denn nicht gänzlich iſt der Untergang des ſich Verwandelnden, ſonſt müßte es ein Sein geben, das ſich in's Nichtſein verwandelt, noch geht das, was entſteht, in das Sein über aus einem gänzlich Nichtſeienden, ſondern es iſt die Verwandlung aus einer Form in die andere. Es bleibt aber das Subſtrat." Das Reſultat, zu dem Plotin dann kommt, iſt, daß das Element nicht *πρώτη ὕλη*, nicht univerſelle Materie, ſein kann, und auf Grund dieſes Reſultates weiſt er die Meinung des Empedokles zurück, der eben die Elemente als erſte Materie hinſtellte.

Es bleibt uns noch die letzte Unterſcheidung zwiſchen der allgemeinen natürlichen Materie und der Materie der Sphären, die zwar ebenfalls Körper ſind, aber kein Entſtehen und Vergehen haben, weil ihre Form feſter mit der Materie geeint ſei, als Plotiniſch nachzuweiſen. Der nähern Erörterung dieſes Unterſchiedes iſt aber ein ganzes Buch des Plotin gewidmet, das Buch *περὶ τοῦ κόσμου*. Die Frage, deren Beantwortung das Ziel des Buches iſt, lautet (caput 2 init.): Da wir die Meinung annehmen, daß der Himmel und alles in ihm Seiende in ſeinem individuellen Beſtande ewige Dauer habe (*κατὰ τὸ τόδε ἔχειν τὸ ἀεί*), was aber unter der

Sphäre des Mondes ist, nur in seinem generellen Bestande, so muß gezeigt werden, wie der Himmel, obgleich er einen Körper hat und es in der Natur des Körpers liegt, beständig zu fließen, dennoch individuell ewig sein kann.

לקוטי המאמר השני.

§§. 1. 2. 3. 14. 16. Gebirol ist bemüht, durch fortgesetzte Analyse die allgemeine, allem Körperlichen zu Grunde liegende Materie näher zu bestimmen. Diese Materie ist nicht die Quantität, die Ausdehnung, der Raum, auf welchem alle übrigen Qualitäten der Körper als Formen sich erheben. Vielmehr ist die Quantität, die Körperlichkeit, selbst schon Form, wie dies aus der bloßen Definition eines Körpers als eines Etwas, das Ausdehnung nach Länge, Breite und Höhe hat, ohne weiteres folgt, da man dabei ein Etwas setzt, welches das Substrat der Ausdehnung ist. Dieses Etwas, das Substrat der Körperlichkeit, ist selbst unkörperlich, den Sinnen nicht mehr zugänglich, also die unterste der intelligibeln Substanzen. Ueber sie erhebt sich als ihr Seins- und Wesensgrund die nächst höhere der intelligibeln Substanzen, die Natur.

Die entsprechenden Aeußerungen des Plotin sind zu finden vom 8. Capitel des oft citirten Buches *περὶ τῶν δύο ὑλῶν* ab. Sie lauten in der Kürze: Die Materie ist qualitätslos (*ἄποιος*), daher ihr nicht blos Eigenschaften wie Farben, Wärme, Kälte, Leichtheit, Schwere u. s. w. abzusprechen sind, sondern auch Gestalt, also auch Größe. Die Größe, die Quantität ist ebenso gut Form wie die Qualität (*ὥστε δῆλον, ὅτι εἶδος ἡ ποσότης*). Wie will man sich aber ein Seiendes denken, das nicht Größe hat? Nun, meint Pl., jedes unkörperliche Sein ist ja quantitätslos, unkörperlich ist aber auch die Materie (*ἀσώματος δὲ καὶ ἡ ὕλη*).

Was die intelligible Substanz der Natur betrifft, so diene Folgendes darüber zur Orientirung. Die Weltseele, die Erzeugerin der Körperwelt, zerfällt bei Plotin in zwei Seelen (enn. III, 8; vergl. Zeller, Gesch. der Philosophie 3 b S. 751). Die erste Seele erzeugt durch ihr Erkennen eine zweite als *ἄλλο θεώρημα*. In dieser ist das Wissen schwächer, und wie die Praxis überhaupt bei Plotin als die Folge einer theoretischen Schwäche erscheint, so wirkt die zweite Seele praktisch und wirkt als Natur (*ἡ λεγομένη φύσις ψυχὴ οὖσα γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης*).

§§. 3. 4. Die Anschauung des Gebirol, die in diesem Buche wie in allen andern immer wiederkehrt, nach welcher das nächst

Niedere immer in dem nächſt Höhern ruht und von ihm umſchloſſen wird, iſt echt Plotiniſch (enn. V, 5, 9). „Nicht iſt der Körper der Ort für die Seele, ſondern die Seele iſt im Nus, der Körper in der Seele" u. ſ. w. Die Aeußerungen darüber bei Plotin ſind ſo zahlreich, daß wir zu einem größern Citate noch Gelegenheit haben. Nicht zu vergeſſen bei der ganzen Betrachtung iſt, daß Gebirol ſeiner Aufgabe gemäß Materie und Form auseinander hält, Plotin dagegen die bereits aus Materie und Form beſtehenden Subſtanzen in einander ſubſiſtiren läßt.

§. 5. G. macht eine Digreſſion über die Natur des שכל (νοῦς). Die Wahrheit iſt dem Nus nichts Aeußerliches, die er alſo wie die Sinne von außen her ſich anzueignen hätte, ſondern ſie iſt die Form, die er trägt, d. h. er hat ſie, indem er ſich ſelbſt hat.

Daß Plotin dieſelbe Anſchauung hat, wird man ſchon aus der Ueberſchrift eines ſeiner Bücher erkennen: *ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά.* Eine bezeichnende Stelle iſt (cap. 3 init.): *μία τοίνυν φύσις αὕτη ἡμῖν νοῦς, τὰ ὄντα, ἀλήθεια.* Ein und daſſelbe Weſen alſo laſſe ſich als Nus, als die Geſammtheit des Seienden, als Wahrheit bezeichnen.

Wie nun G. aus dieſer Natur des Nus ſeine größere Vollkommenheit im Erfaſſen der Wahrheit folgert, als ſie der Seele und den Sinnen eignet, ſo zeigt er daraus umgekehrt, wie der Nus das über ihm Seiende, das Abſolute, nicht faſſen kann. Indeſſen kann er es nur nicht erfaſſen, wie die Geſammtheit der Dinge, die er ſelber in ſich trägt, wohl aber kann er ſich dem Abſoluten zuwenden, wie die Wirkung ihrer Urſache.

Ebenſo ſagt Plotin, daß das Zweite, der *νοῦς*, dem Erſten als ſeiner Urſache ſich zuwende und von ihm erfüllt werde, ſo daß das Erſte, was es an ſich nicht iſt, ein Denkbares wird im Verhältniß zum *νοῦς*. Wir führen die Worte an (enn. V, 6, 2): *ὁ νοῦς ὁ τὸ νοητὸν ἔχων οὐκ ἂν συσταίη μὴ οὔσης οὐσίας καθαρᾶς νοητοῦ, ὃ πρὸς μὲν νοῦν νοητὸν ἔσται, καθ' ἑαυτὸ δὲ οὔτε νοοῦν οὔτε νοητὸν κυρίως ἔσται.*

§§. 6. 7. 8. Im Vorigen erörterte G., daß der Nus alle Dinge in ſich trage und daß daraus ſein unmittelbares Erkennen der Wahrheit als ein Erkennen ſeiner ſelbſt aufzufaſſen ſei. Die feinere Subſtanz, fährt er fort, iſt auch die ſtärkere im Erfaſſen der Dinge (*ἡ ἀρχὴ ἑκάσιων ἁπλουστέρα ἢ αὐτὰ*, Pl. enn. V, 3, 16), alſo iſt der Nus eine feinere und reinere Subſtanz. Dieſe Subſtanz, ſagt er dann, trägt in ſich alle Formen und weiß ſie als geſonderte,

also sind sie auch an sich gesondert. Mit diesem Satze, dem der Plotinische, daß der νοῦς ἓν καὶ πολλὰ sei, entspricht, bahnt sich Gebirol den Weg zu der Auseinandersetzung, woher wir die Gewißheit haben, daß die Quantität und die Substanz, die sie trägt, mit Recht zu sondern sind ihrem Wesen nach, obwohl sie in der Existenz immer geeint auftreten. Da der Nus sie sondert, so sind sie auch realiter zu sondern, ist die Antwort. Ist ja der Nus selbst Eins und Vieles. Ebenso subsistiren die intelligibeln Substanzen und Accidenzen in einander, ohne darum ihre Wesensverschiedenheit aufzugeben.

Interessant ist, daß wir bei Plotin derselben Beweisführung in etwas anderer Fassung begegnen. Er sagt (enn. II, 4, 5): Wenn man gegen die Behauptung, daß auch die intelligibeln Substanzen Materie haben, einwenden wollte, daß sie beständig geeint seien, so müßte man auch die Materie der Körper läugnen. Denn auch sie ist nie ohne Form, sondern beständig haben wir einen ganzen Körper, dennoch aber einen zusammengesetzten, und der Nus findet das Zwiefache (καὶ νοῦς εὑρίσκει τὸ διττόν).

§. 9 — 13. Von hier beginnt Gebirol die Vergleichung der intelligibeln mit der diesseitigen Welt, um zu zeigen, daß wir von der Substanz, welche die neuen Kategorien trägt, ausgehen müssen, wenn wir die Natur des Höhern erkennen wollen. Der Satz aus Plotin, als dessen Explication die Betrachtung des G. anzusehen ist, lautet (enn. II, 4, 4): μίμημα δὲ οὗτος (ὁ κόσμος) ἐστιν ἐκείνου (sc. τοῦ νοητοῦ). Im Einzelnen bemerken wir:

Im §. 11 weist G. auf den Nutzen der Erkenntniß der diesseitigen Welt und der Sinneswahrnehmung hin. Durch sie erinnert sich die Seele der höhern Substanzen und Accidenzen (עצמים השניים = δευτέραι οὐσίαι, enn. VI, 1, 2), deren Kenntniß sie verloren hat mit dem Augenblicke, wo sie an den Körper gebunden wird. Dem entsprechend sagt Plotin (enn. IV, 8, 4): Festgehalten also ist die Seele, nachdem sie von oben herabgefallen, und in Banden, und mit Sinneswahrnehmung thätig, weil sie verhindert ist, anfänglich mit dem Geist thätig zu sein . . . . dann aber sich dem Denken zuwendend, wird sie von den Fesseln befreit und steigt in die Höhe, wenn sie angefangen hat, das Seiende aus der Wiedererinnerung anzuschauen. Zu vergleichen ist auch P.'s an Plato sich anschließende Erklärung, daß der Reiz des sinnlich Schönen darin liege, daß die Seele sich freue, ihrem eigenen Wesen Verwandtes zu treffen (περὶ τοῦ καλοῦ cap. 2).

Im §. 12 und 13 führt G. den Plotinischen Satz von der Aehnlichkeit der intelligibeln und der diesseitigen Welt im Einzelnen nicht ohne große Geschicklichkeit, aber zugleich mit der Behaglichkeit und Breite eines Scholiasten durch. Das von der intelligibeln Welt gebrauchte Bild, daß sie sich nämlich zur sinnlichen verhalte wie die Sonne zu ihren Strahlen, ist bekanntlich eines der dem Plotin geläufigsten Bilder (*οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτοῦ λαμπρόν* oder *οἷον ἐκ φωτὸς τὴν ἐξ αὐτοῦ περίλαμψιν*).

§. 14. Was das hier Gesagte betrifft, daß man nämlich zur Kenntniß von Materie und Form nicht die Kategorienlehre in ihrer Vollständigkeit zu wissen nöthig habe, sondern daß, wie Munk richtig erklärt, die Kategoreme des Porphyrius genügen, so klingt das dunkel und sonderbar. Sinn erhält die Sache, wenn wir Folgendes dabei in Betracht ziehen. G. hat so eben eine Parallele gezogen zwischen der übersinnlichen und sinnlichen Welt. Hier wäre also als Haupteinwand am Platze, daß, wenn die sinnliche Welt wirklich ein Abbild der übersinnlichen wäre, die Kategorien auch auf das Uebersinnliche Anwendung finden müßten, was bekanntlich nicht der Fall ist, da z. B. die Kategorie des Raumes und der Zeit auf das Uebersinnliche nicht paßt. Gebirol selbst beantwortet diesen Einwand sehr ausführlich im 3. Buche §. 21. Hier würde er den Gang der Untersuchung unterbrechen und aus diesem Grunde will G. die Sache aufgeschoben wissen. Interessant wird nun dieses ganze Sachverhältniß für uns, wenn wir dabei an Plotin denken. P. hat drei Bücher (enn. VI, 1—3) der Kategorienlehre gewidmet. In dem ersten bekämpft er die Lehre des Aristoteles und der Stoiker und zeigt, daß die von ihnen aufgestellten Kategorien auf das *ὄντως ὄν*, das Intelligible, keine Anwendung finden. Im zweiten stellt er die Kategorien des Intelligibeln auf. Im dritten stellt er die des Sinnlichen analog denen des Intelligibeln auf. Bei den Arabern und Juden scheint man nun eine künstliche Ausgleichung gefunden zu haben, wie die Kategorien des Aristoteles mit der neuplatonischen Lehre zu vereinigen seien.

G. beschreibt hierauf die Substanz der neun Kategorien als die unterste der intelligibeln Substanzen, von der keine neue Substanz ausgeht. Ihre Passivität begründet er damit, daß die Quantität in sie eingegangen ist und sie in der Bewegung hindert. Dieser sonderbare Grund findet sich meines Wissens bei Plotin nicht, obwohl er von der Seele sagt, daß sie darum nicht behindert ist, überallhin sich zu ergießen, weil sie von keiner Größe eingeschränkt ist (enn. III, 8, 5).

§. 15. Ob man die Materie allein schon Substanz nennen soll, oder erst die Verbindung derselben mit der Form, untersucht auch Plotin (enn. VI, 3, 4).

§. 16. Schon oben hat sich die Reihenfolge der Substanzen, nach welcher über die Substanz der Körperlichkeit sich die der Natur erhebt, als Plotinisch herausgestellt. Die Regel, daß zwischen dem Gewirkten und der Wirkung eine Wesensähnlichkeit statthaben müsse, lautet bei Plotin (III, 8, 4): *ὁμογενὲς γὰρ ἀεὶ δεῖ τὸ γεννώμενον εἶναι, ἀσθενέστερον δὲ.*

§. 17. Kennt Jemand das Was der Substanz, lehrt G., so kennt er auch ihr Warum. Die Kenntniß des Warum, des Grundes, hängt aber mit der Kenntniß des göttlichen Willens zusammen.

Den innigen Zusammenhang des *τί ἐστι* und des *διὰ τί*, erörtert Plotin enn. VI, 7, 2. Er zeigt dort, daß die rechte Wesensbestimmung, den Grund schon enthält, wie die Definition der Mondfinsterniß beispielsweise zugleich ihren Grund mit einschließt.

§. 18—20. Was er hier von dem Geheimniß des Willens sagt, ist eine gelegentliche Aeußerung, die im 5. Buche deutlicher wird. Alle Wesen werden vom Willen zusammengehalten und hängen von ihm ab. Damit sind die Stellen des Plotin zu vergleichen, wo er die Allgegenwart des Einen auseinandersetzt, nicht substanziell, sondern so, daß sein Wirken überall ist. Dieses hypostasirte Wirken ist aber der Wille. Wir führen eine der vielen bezeichnenden Stellen an, die zugleich für die folgenden Paragraphen von Wichtigkeit ist. „Alles, was durch ein Anderes entsteht, ist entweder in diesem seinem Urheber, oder in einem Andern, wenn anders Etwas nach seinem Erzeuger (ein Mittelglied) vorhanden ist. Denn da es durch ein Anderes entstanden ist und zu seiner Erzeugung eines Andern bedurft hat, so bedarf es auch überall dieses Andern, deshalb ist es in diesem Andern. Es herrscht also die Einrichtung, daß das Letzte im Vorletzten ist, das, was diesem vorangeht, wiederum im Frühern, bis man zum ersten Princip gelangt. Das Princip aber, das Nichts vor sich hat, kann auch in keinem andern sein. Da es selbst nun in keinem Andern ist, während alles Uebrige in dem ihm vorhergehenden ist, umspannt es selber Alles. Indem es aber umspannt, zerstreut es sich nicht in den Dingen, sondern umfaßt, ohne umfaßt zu werden." (*Καὶ ἔχει οὐκ ἐχομένη* enn. V, 5, 9.)

Daß Gebirol dabei von einem großen Mysterium spricht, liegt wohl in dem Umstande, daß von Gott in gewissem Sinne gesagt werden kann, er sei überall, und in einem andern Sinn, er sei nir-

gends. Ueberall ist er als Wille, als Kraft, nirgends als die in sich ruhende und ihr Wesen mit Nichts mischende Einheit.

§. 21—25. G. macht hier den Unterschied zwischen dem intelligibeln und dem eigentlich sogenannten Raume. Die Substanz der Körperlichkeit ist nicht im Raume, sondern in ihrer Ursache, also in der vorhergehenden intelligibeln Substanz. Der Raum im eigentlichen Sinne entsteht erst durch die Verkörperlichung der Substanz, also nach Aufnahme der Quantität. Wie man nun von etwas Unkörperlichem metaphorisch sagen könne, es sei der Raum für Etwas, macht er unter andern an dem Beispiele der Seele klar, welche der Ort für ihre Accidenzen ist.

Dasselbe lehrt Plotin in den Worten (enn. II, 4, 12) *ὁ δὲ τόπος ὕστερον τῆς ὕλης καὶ τῶν σωμάτων*, und in derselben Weise gebraucht er die Seele, um klar zu machen, wie die Materie ein Aufnehmendes sein kann, ohne räumliche Ausdehnung zu haben. (*Ἐπεὶ καὶ ἡ ψυχὴ πάντα δεχομένη ὁμοῦ ἔχει πάντα*). Uebrigens gebraucht auch Plotin nach Plato's Vorgange das Wort *τόπος* im uneigentlichen Sinne und spricht von dem *τόπος νοητός* oder *ἀληθινός*.

§. 26. Gebirol lehrt: „Da die erste Einheit, welche die Einheit an sich ist, die Einheit, die unter ihr ist, macht, und da also diese letztere ein Produkt ist der ersten und wahrhaften Einheit, welche weder Anfang, noch Ende, noch Veränderung, noch Verschiedenheit hat, so muß die Einheit, welche sie nachbildet, das will sagen, die von ihr hervorgebracht ist, einen Anfang und ein Ende haben und der Veränderung und der Verschiedenheit unterworfen sein. Darum ist sie der wahrhaft vollkommenen Einheit nicht gleich; es kommt ihr die Vielheit, die Verschiedenheit und die Veränderung zu und sie muß auch in unterschiedenen Gradverhältnissen auftreten. Je näher die Einheit der wahrhaften und ersten Einheit steht, desto geeinter und einfacher ist die von ihr gestaltete, und umgekehrt je entfernter, desto vielfacher und zusammengesetzt. Darum ist die Einheit, welche die Materie des Nus constituirt, eine und einfach, ohne an sich theilbar und multiplicirbar zu sein, obwohl sie accidentell vielfach und zusammengesetzt ist."

Daß wir in diesen Worten den Plotin hören, ist auch dem, der nur flüchtig mit Plotin bekannt ist, sofort klar. Wir beschränken uns daher auf einige Citate. Plotin wirft (enn. V, 3, 15) die Frage auf, wie aus dem schlechthin Einfachen das Viele werden könne. Er antwortet zunächst mit dem auch G. geläufigen Bilde

Sonne und ein Anderes anderswo, sondern in Einem Alle zusammen. Denn das ist die Natur des νοῦς, da ja auch die Seele dieses nachahmt und die sogenannte Natur (das schon aus dem früher Bemerkten bekannte Erzeugniß der Seele), gemäß welcher und durch welche Alles erzeugt wird, Eines da, das Andere dort, während sie selber in sich geeint bleibt."

§. 27. Gebirol will durch Beispiele aus der Sinnenwelt die größere oder geringere Geeintheit der Dinge anschaulich machen. Er sagt nun vom Feuer, daß seine Theile in hohem Grade geeint, einfach und gleichmäßig erscheinen, so daß seine Form fast eine zu sein scheint ohne Vielheit.

Plotin sagt (enn. I, 6, 3): deshalb ist das Feuer mehr als alle andern Körper schön, weil es, mit den andern verglichen, die Stufe der Form einnimmt .... Es ist das feinste von allen (Elementen) und kommt dem Unkörperlichen nahe.

§. 28—31. In diesen Paragraphen wiederholt sich manches früher Gesagte. Wir bemerken daher nur zu §. 30 Folgendes: G. sagt: Will man sich einen Begriff machen, wie die geistige Substanz mit der körperlichen zusammenhängt und wie überhaupt die Substanzen in einander sind, so denke man an die Art, wie das Feuer sich heftet an die Luft und die geistigen Accidenzen an die geistigen Substanzen (die Accidenzen in der Seele). Plotin drückt sich aus: φατέον ὅτιεν ψυχῇ σώματι παρῇ παρεῖναι αὐτὴν ὡς τὸ πῦρ πάρεστι τῷ ἀέρι (enn. IV, 3, 22).

(Fortsetzung folgt.)

---

## Recensionen und Anzeigen.

Jahrbuch für Israeliten. 5618 (1857—1858). Herausgegeben von Joseph Wertheimer. Neue Folge, vierter Jahrgang. Wien. Leopold Sommer.

Obiges Jahrbuch, das sich vor manchen andern derartigen Schriften durch die Gediegenheit seines Inhaltes auszeichnet, ist bisher alljährlich bei seinem Erscheinen in diesen Blättern günstig besprochen worden. Durch seinen populären, jedem Leser Erfrischung bietenden Inhalt hat es einen weit verbreiteten Leser- und Wirkungskreis gefunden und trägt so sein Scherflein dazu bei, durch Hebung des national-religiösen Bewußtseins einem kräftigern wissenschaftlichen Streben Impuls zu geben.

von der Sonne und ihren Strahlen. Hierauf nimmt er die Frage noch einmal auf mit den Worten: „Wie aber wird Vieles aus Einem? Nun was aus Jenem entsteht, konnte nicht dasselbe sein, was Jenes. Wenn nun nicht dasselbe, doch sicherlich nichts Besseres. Was gäbe es auch Besseres als das Eine oder drüber Hinausliegendes? Also mußte es schlechter, das ist also bedürftiger sein. Was ist aber bedürftiger als das Eine? Sicherlich das Nicht-Eine. Das ist aber das Viele, das jedoch nach dem Einen strebt, also das Eins-Viele (ἓν ἄρα πολλά) . . . . Was aber keine Vielheit in sich hat, ist nicht Eins durch Theilnahme am Einen, sondern das Eine selbst (αὐτοέν) und das, von welchem auch die übrigen die Einheit haben, die Einen aus größerer Nähe, die andern entfernter." Zu vergleichen ist auch der Anfang des nächstfolgenden Capitels: „Daß Etwas nach dem Ersten sein müsse, ist anderswo gesagt worden und überhaupt, daß es (das Erste) eine Kraft ist, eine unberechenbare Kraft, und daß das aus allem andern Seienden erhellt, weil Nichts existirt, nicht einmal etwas noch so weit von ihm Entlegenes, was nicht Kraft zum Zeugen hat. Jetzt ist aber zu sagen, daß, da man bei den Dingen, welche entstehen, einen Prozeß nicht nach oben, sondern nach unten hat, und zwar so, daß sie stufenweise immer mehr in die Vielheit eingehen, das Princip aller Dinge immer einfacher ist, als sie selbst. Daher ist das, was die sensible Welt gemacht hat, nicht selber eine sensible Welt, sondern Nus und intelligible Welt, und in gleicher Weise was über der intelligibeln Welt steht, weder Nus, noch intelligible Welt, sondern einfacher als der Nus und einfacher als die intelligible Welt. Denn nicht wird Vielfaches aus Vielfachem, sondern die Vielheit geht hervor aus einem Nicht-Vielen. Ist aber auch dieses (das Hervorbringende) noch ein Vielfaches, so ist das nicht Princip, sondern ein Anderes vor diesem. Man muß es also zurückführen auf das, was in Wahrheit Eins ist (ἓν ὄντως אחדות האמתית), was außerhalb jeder Vielheit und jeder Art von Einfachheit ist, wenn es anders das Einfache schlechthin ist."

Ueber die Geeintheit der Dinge im Nus und in der Seele im Gegensatze zur Erscheinungswelt, wo die Einheit, nach G. sich zusammensetzt und theilt, also bis in die äußerste Gränze der Vielheit auseinandergeht, ist zu vergleichen enn. VI, 6, 7. „Man muß die Dinge (im νοῦς) in einer Natur denken und denken, daß eine Natur sie alle hat und gleichsam umschließt, nicht wie in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen ein Jedes gesondert ist, anderswo die

Sonne und ein Anderes anderswo, sondern in Einem Alle zusammen. Denn das ist die Natur des νοῦς, da ja auch die Seele dieses nachahmt und die sogenannte Natur (das schon aus dem früher Bemerkten bekannte Erzeugniß der Seele), gemäß welcher und durch welche Alles erzeugt wird, Eines da, das Andere dort, während sie selber in sich geeint bleibt."

§. 27. Gebirol will durch Beispiele aus der Sinnenwelt die größere oder geringere Geeintheit der Dinge anschaulich machen. Er sagt nun vom Feuer, daß seine Theile in hohem Grade geeint, einfach und gleichmäßig erscheinen, so daß seine Form fast eine zu sein scheint ohne Vielheit.

Plotin sagt (enn. I, 6, 3): deshalb ist das Feuer mehr als alle andern Körper schön, weil es, mit den andern verglichen, die Stufe der Form einnimmt .... Es ist das feinste von allen (Elementen) und kommt dem Unkörperlichen nahe.

§. 28—31. In diesen Paragraphen wiederholt sich manches früher Gesagte. Wir bemerken daher nur zu §. 30 Folgendes: G. sagt: Will man sich einen Begriff machen, wie die geistige Substanz mit der körperlichen zusammenhängt und wie überhaupt die Substanzen in einander sind, so denke man an die Art, wie das Feuer sich heftet an die Luft und die geistigen Accidenzen an die geistigen Substanzen (die Accidenzen in der Seele). Plotin drückt sich aus: *φατέον ὅτιιν ψυχὴ σώματι παρῇ παρεῖναι αὐτὴν ὡς τὸ πῦρ πάρεστι τῷ ἀέρι* (enn. IV, 3, 22).

(Fortsetzung folgt.)

---

## Recensionen und Anzeigen.

Jahrbuch für Israeliten. 5618 (1857—1858). Herausgegeben von Joseph Wertheimer. Neue Folge, vierter Jahrgang. Wien. Leopold Sommer.

Obiges Jahrbuch, das sich vor manchen andern derartigen Schriften durch die Gediegenheit seines Inhaltes auszeichnet, ist bisher alljährlich bei seinem Erscheinen in diesen Blättern günstig besprochen worden. Durch seinen populären, jedem Leser Erfrischung bietenden Inhalt hat es einen weit verbreiteten Leser- und Wirkungskreis gefunden und trägt so sein Scherflein dazu bei, durch Hebung des national-religiösen Bewußtseins einem kräftigern wissenschaftlichen Streben Impuls zu geben.

An der Spitze des diesjährigen Jahrbuches steht die biographische Skizze: Der Prophet Jeremias von Dr. Grätz. Der Verf. hat hier mit sicherem Blicke eine Persönlichkeit zum Gegenstande seiner Darstellung gewählt, die ihrer hohen religiösen und politischen Bedeutung halber von Allen bisher bewundert, doch nur von Wenigen richtig erkannt wurde. Er entwirft in klaren Zügen ein Bild des damaligen trostlosen Zustandes allgemeiner Gesunkenheit, gegen die der trefflich gezeichnete Charakter des gotterfüllten, glaubensmuthigen Propheten in vollem Lichte strahlt. Herr Dr. Grätz hat das Verdienst, eine Partie unserer nationalen Geschichte beleuchtet zu haben, die, trotz der klaren Quellen, bis jetzt einer genauen Darstellung entbehrte. — Von geschichtlichem Interesse sind noch zwei von Bärwald mitgetheilte Miscellen und ein Actenstück: Wienerisch Judenschaft, aus dem Jahre 1624.

Da das Jahrbuch zunächst nur für die Juden des österreichischen Kaiserstaates berechnet ist, so nehmen die ihren Verhältnissen gewidmeten statistischen Notizen einen verhältnißmäßig großen Raum ein, doch werden auch die socialen Zustände unserer Glaubensgenossen in anderen Ländern — selbst im fernen Oceanien — mehr oder minder besprochen. Erfreulich ist die Wahrnehmung, daß während im Westen die Toleranz durch die humanen Gesinnungen der Regierungen gefördert, alle Hemmnisse und Vorurtheile besiegt sind, auch in das Dunkel, das unsere Brüder im Osten umschloß, ein Lichtstrahl gefallen ist, der bald zur wohlthätigen Flamme der Aufklärung aufleuchten wird. Die Berichte aus Paris (von Dr. A. Cohn) und aus Amsterdam (von M. Grünbaum) bringen manche interessante Einzelheiten über das dortige Leben, und namentlich hat es Grünbaum verstanden, das Leben der Amsterdamer Juden von der poetischen Seite aufzufassen und anziehend darzustellen. Szanto's „Musterungen zur Charakteristik der Erzieherwelt", empfehlen sich sowohl durch Inhalt als durch Darstellung. Der Verf. verräth scharfen Beobachtungsgeist und klaren Blick in unsere heutigen Zustände und deren Mängel. „Die frommen Wünsche" von Hecht und die „Anregungen" vom Herausgeber dürften zum Theil unausführbar sein. Ein Antiluxusverein und wandernde Prediger! Gehört doch heut zu Tage in den Augen Vieler ein Prediger selbst mit unter die Luxusartikel. Möchten vielmehr unsere Lehrer zu einem Grade von Bildung und Intelligenz gefördert werden, der sie befähigte, in den kleineren Gemeinden nicht nur den Kindern, sondern auch den Eltern das Wort Gottes verkünden zu

können. — Dr. Wolf's: „Jüdische Kinderspiele" sind interessante Randbemerkungen für den Kalender, für den sie wohl eigentlich bestimmt waren. — Die etwas zu prunkhafte: „Ehrentafel der Humanität im Verhalten von Christen gegen Juden" ist ein erfreulicher Beweis von einer immer mehr Raum gewinnenden Duldsamkeit und Anerkennung der Juden seitens ihrer christlichen Mitbürger und ehrt beide. — Rapoport's Biographie ist ein ehrenvolles Denkmal, das die jüdische Literatur einem ihrer verdientesten Veteranen errichtet, zur Ermunterung und Anspornung der Jugend. — Die Rückblicke auf die jüdische Literatur hat Dr. Beer wieder mit gewohnter Belesenheit und nachsichtiger Milde geschrieben.

Die belletristischen Zuthaten bestehen aus einigen poetischen unbedeutenden Kleinigkeiten von Jeitteles (Der Becher des Propheten), Stein, das gute Eledd, und Zirndorfer, der Berg Sinai, und aus: „Die Prinzessin," eine Geschichte von Kompert. Wie Berthold Auerbach aus der rohen Hülle des ungebildeten deutschen Bauers den wahren Kern, die unverfälschte Natur herausgefunden und in einer fast poetischen Prosa darstellt, so sucht Kompert seit Jahren mit nicht geringerem Glücke den vielfach geschmähten und entstellten jüdischen Grundcharakter in seiner Wahrheit zu zeichnen, und seine Leistungen auf diesem Gebiete werden mit Recht neben den „Schwarzwälder Dorfgeschichten" genannt. Er sucht sich seine Helden bald in den Ghetto's der Hauptstädte, bald unter den schlichten jüdischen Landleuten: und so erzählt er uns hier, wie eine von den übertriebenen Bildungsgelüsten der modernen Juden abgeschwächte Mädchennatur unter der derben, aber liebevollen und verständigen Pflege einer „jüdischen Bäuerin" gesundet und erstarkt.

Kompert beschenkt das Jahrbuch jährlich mit einer solchen Liebesgabe, die das populäre Buch heiter schließt. — Voran geht ein sauber ausgeführter Stahlstich „der Seder" nach einem Gemälde von Oppenheim. B—b.

---

המפתח. Praktische Einleitung in die heilige Schrift und Geschichte der Schriftauslegung, von Leopold Löw. I. Theil: Allgemeine Einleitung und Geschichte der Schriftauslegung. Groß-Kanischa 1855. 4. IX u. 355.

Es ist nur wenigen bahnbrechenden Geistern gegeben, auf einem noch spärlich betretenen Literaturgebiet selbstständig mit sicherem Tact an's Werk zu gehen und den zum Ziele führenden Weg einzuschlagen.

Der Verfasser des vorliegenden Werkes über die im Zusammenhange bisher nicht behandelte Geschichte der Exegese gehört nicht, wie wir mit Bedauern aussprechen müssen, zu jenen Bevorzugten, und hat von vornherein einen Fehlgriff gemacht, indem er sein Buch für die Jugend schrieb. Die Geschichte einer Wissenschaft kann nur für denjenigen existiren, dem die Erscheinungen und Erzeugnisse dieser Wissenschaft schon zum Bewußtsein gekommen sind, der sich in den Gegenstand schon vertieft, die charakteristischen Merkmale, welche die verschiedenen Perioden der Entwickelung von einander sondern, nicht blos historisch, sondern aus eigener Anschauung kennt und vom Geschichtschreiber nur die Angabe eines Standpunktes für die Gesammtauffassung, die Darlegung des Zusammenhanges der einzelnen Glieder erwartet. Eine Geschichte der Exegese kann ebenfalls nur unter solchen Bedingungen auftreten, um so mehr, da es sich hier um eine Wissenschaft handelt, die mehr Vorkenntnisse als fast jede andere erfordert und Einzelnheiten als wesentliche Momente in ihren Kreis zieht. Es ist daher schwer zu begreifen, wie der Verf. auf den Gedanken kommen konnte, einer Jugend, der er die Bedeutung einer „Metapher" erklären (S. 167), die er mit den Namen Pythagoras, Plato, Aristoteles, Friedrich II. bekannt machen muß (S. 132, 137, 234), die Exegese in ihren verschiedenen Gestaltungen zum Verständniß bringen zu wollen. Noch viel weniger wissen wir, wie der Verf., der nach dem Titelblatte seines Werkes ein Rabbiner in Function ist, so unvorsichtig sein konnte, seinen jungen Lesern die Tosaphisten, denen man im Judenthume bisher stets große Achtung zollte, als „Scholastiker" vorzuführen, „deren subtiler, grübelnder Geist sich blos in witzigen Vergleichungen erschöpfte" (S. 273), und ähnliche andere Behauptungen aufzustellen, die er als seine Ueberzeugung auszusprechen wohl das Recht hat, dem Leserkreise aber, für den er sein Buch vorzüglich berechnete, hätte entziehen sollen.

Doch abgesehen davon, scheint der Verfasser die Grenzen seiner Aufgabe nicht recht eingehalten zu haben. Er möchte gern die ganze jüdische Literatur mit der Exegese in Verbindung bringen, nimmt nicht nur Grammatiker und Lexicographen auf, sondern räumt auch bei Gelegenheit einem Uriel Acosta, B. Spinoza und einigen jüdisch-arabischen Aerzten einen Platz ein (S. 147—148), schließt dagegen viele Exegeten und Religionsphilosophen aus und verbannt die talmudische Literatur so vollständig, daß nicht einmal ein Simon Kahira, Alfasi u. A. erwähnt werden. Bei einigen Schriftstellern waltet das biographische Moment vor (Ibn Esra, Abravanel, Mendelssohn),

während auf ihre Schriften nur flüchtig eingegangen wird und beispielsweise von Abravanel blos die Bibelcommentarien genannt werden. Der Verfasser macht es sich auch bequem, indem er die Quellen, aus welchen er schöpft, verschweigt und „durch gelehrte Citate der Brauchbarkeit des Werkes keinen Abbruch thun will," gesteht aber damit dem Leser die Berechtigung zu, Ungenauigkeiten, die man sonst ihren Urhebern aufgebürdet hätte, ihm selbst zur Last zu legen. Was der Verf. z. B. über Josua Ibn Schoaib sagt (S. 249), ist ein Irrthum, den er aus dem Dizzionario storico des de Rossi nachgeschrieben hat.

Eine andere Eigenthümlichkeit des Verfassers ist, das Werk eines Exegeten aus der Vorrede zu beurtheilen und bedenkt hierbei nicht, daß Autoren gar oft ihren anfangs aufgestellten Principien im Verlaufe der Arbeit untreu werden und Grundsätzen huldigen, die sie ausdrücklich verdammten. Wenn sich z. B. Abraham Menachem di Porto im Schlußworte seines מנחה בלולה über einzelne Abweichungen von seiner gewöhnlichen exegetischen Methode rechtfertigt, so nimmt dies der Verf. in die allgemeine Charakteristik auf (S. 290). Einzelne Angaben, über welche die Gelehrten sich noch nicht geeinigt haben, stellt der Verfasser mit apodiktischer Gewißheit hin; so sagt er (S. 163): „Unter den Rabbaniten trat zuerst der Arzt David ben Merwan Hababli in Persien als religionsphilosophischer Schriftsteller auf," während man doch von vielen Seiten geneigt ist, David ben Merwan als Karäer gelten zu lassen. Folgender Behauptung des Verfassers: „Die ersten Bibelausgaben verhalten sich zu den in unserer Zeit gedruckten Bibeln wie des Kindes Lallen zu dem Vortrage eines geübten Redners" (S. 38), wird nur derjenige Glauben schenken, der noch keine alten Bibelausgaben gesehen hat. — Im Allgemeinen vermissen wir ein tieferes Eingehen auf den Gegenstand; der Verfasser verläßt blos bei wenigen Schriftstellern die Oberfläche (Philo, Raschi) und nimmt dann viel Unwesentliches auf (vgl. §. 261).

Bei allen diesen Mängeln besitzt das Buch jedoch Vorzüge, die es zu einem lesenswerthen und nützlichen machen. Der Verfasser hat unter Anderem die exegetischen Schulen übersichtlich zusammengestellt und größtentheils in chronologischer Ordnung auf einander folgen lassen, wodurch der Leser sehr leicht einen Ueberblick über das ganze Gebiet der Schriftforschung gewinnt. Die Darstellung des in Paragraphen getheilten Buches ist eine lebendige und klare. — Die Ausstattung ist bis auf die zahlreichen Druckfehler eine im Ganzen befriedigende.

M.

## Notizen.

In der zu Breslau d. J. gehaltenen Orientaliſtenverſammlung wurde der eingeſandte Antrag des Profeſſors H. Brockhaus angenommen: Die deutſche morgenländiſche Geſellſchaft wird eine kritiſche Ausgabe der Targumim veranſtalten. Zu dieſem Behufe ſind alte Texte in Manuſcript oder in den früheren Editionen aufzuſuchen, Bemerkungen zu den Targumim zu ſammeln u. ſ. w. Mittheilungen ſowohl der Mitglieder der Geſellſchaft als ſonſtiger Gelehrten ſind an den Profeſſor Rödiger in Halle oder an Profeſſor Anger in Leipzig zu machen. Mögen viele jüdiſche Gelehrte ſich an dieſem Unternehmen betheiligen.

## Bibliographiſches.

Niniweh und Perſepolis. Eine Geſchichte des alten Aſſyriens und Perſiens nebſt Bericht über die Entdeckungen in dieſen Ländern. Von M. S. W. Nauz. Ueberſetzt von Dr. J. Th. Zenker. Leipzig. Dyk. 1856.

David, King of Israel: the divine Plan and Lessons of his Life. By the Rev. W. G. Blackie. London 1856.

Geſchichte Aſſur's und Babel's ſeit Phul. Aus der Concordanz des A. T., des Boroſſos, des Kanons der Könige und der Griechiſchen Schriftſteller von Marcus von Niebuhr. Berlin 1857.

Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menſchen. Eine theologiſche Unterſuchung des bibliſchen Berichtes Geneſis 6, 1—4. Von J. H. Kurtz. Berlin, 1857.

# Zur Geſchichte der Synagogen-Gemeinde in Königsberg.

Nach meiſt ungedruckten Quellen von Prof. Dr. Joſ. L. Saalſchütz*).

## Erſter Theil.

## Vorgeſchichte.

Seit achtzehn Jahrhunderten exiſtirt Iſrael nicht in der Form eines Volkes, die es anderthalb Jahrtauſende hindurch ſich energiſch gewahrt hatte. Seine Exiſtenz iſt die zerſtreuter, autonomiſch-vereinzelter Synagogen-Gemeinden, ohne irgend welchen politiſchen, meiſt ohne jeden Zuſammenhang. Aber ſeine Geſchichte hat nicht aufgehört. Wenn das, was man ſonſt unter Volksgeſchichte verſteht, beſonders das unmittelbar äußerlich Wahrnehmbare in ſich begreift, die Staatsveränderungen und Umwälzungen, Kriege,

*) Der Aufforderung des Herrn Herausgebers dieſer Zeitſchrift, für dieſelbe eine Geſchichte der iſraelitiſchen Gemeinde Königsbergs einzuſenden, bin ich um ſo bereitwilliger entgegengekommen, als die 600jährige Jubelfeier unſerer Stadt im Jahre 1855 und das hundertjährige Jubiläum unſerer jetzigen Synagoge im Winter 1856 mir dies Thema bereits nahe gelegt hatte. Einige wenige Notizen, welche ich damals in die von mir gehaltenen Feſtreden einflocht, hatte ich mir meiſt nur durch Einſicht der Acten des hieſigen königlichen geheimen Archivs verſchaffen können, denn das Gemeinde-Archiv iſt leider durch einen großen Brand im Jahre 1812 mit zerſtört worden. Für den gegenwärtigen Zweck habe ich mich demnach wiederum der Mühe nicht entziehen können, ganze Stöße von Scripturen des königl. geheimen Archivs diesmal gründlich durchzugehen, um hier und da eine brauchbare Notiz zu finden. Die gewogenſte Bereitwilligkeit, mit welcher der Oberpräſident der Provinz Preußen, wirklicher Geheime-Rath Herr Eichmann, Excellenz, mir die Benutzung des Archivs geſtattete, die entgegenkommende Güte des Archivdirectors, königl. geheimen Regierungsrathes und Profeſſors Hrn. Dr. Voigt, und die unermüdliche Gefälligkeit des Herrn Cuſtos Dr. Mekelnburg kann ich nur mit dem innigſten Danke anerkennen.

Schlachten, die Erb- oder sonstige Folge der Fürsten und Regierungen, so ist die Geschichte Israels wesentlich Culturgeschichte im höchsten Sinne des Wortes. Zwar tritt auch in jenen anderthalb Jahrtausenden des israelitischen Staates all' der bezeichnete Wechsel historischer Ereignisse lebendig und oft in großen, ergreifenden Bildern vor Augen. Aber die hebräischen Geschichtschreiber legen nicht hierauf, sondern auf ein geistig-religiöses Moment den höchsten Werth. Nicht ist ihnen das äußerliche Gedeihen des israelitischen Staates das gröste Glück, oder sein Untergang das gröste Unglück. Beides gilt nur als wichtig in Beziehung zur Frage, ob Israel zur Zeit seinem Gott treu geblieben, oder nicht. Bei keinem andern alten Volke betrachten die Schriftsteller den religiösen Cultus nach seiner verschiedenen Weise und Gestaltung als höchstes Moment der Geschichte; den israelitischen aber ist die Religion allein Hebel und Kriterium der Ereignisse und Volksschicksale und dasjenige, was noch weit über Reich und Volk, im historischen Sinne des Wortes, hinauszugehen hat. Religion ist aber hier zugleich Philosophie, Moral oder Sitte, der Lebensnerv der Künste, die Beherrscherin, theilweise Quelle einer sehr ausgedehnten Literatur, sie ist Cultur und höchste Lebensaufgabe der Gesammtheit wie des Einzelnen, weil sie die Wahrheit selbst ist, die sichere Wurzel des Guten und des Schönen.

Dieser Cultur, d. h. dieser in Alles eingreifenden Gottesanschauung, galten die Kämpfe, die Siege und das heilige Märtyrerthum, ihr weiheten sich die weit in die Zukunft hinausschauenden Hoffnungen. Wie der einzelne Mensch Alles thut, um sein Leben so lange es sein kann zu erhalten, aber doch noch ein Höheres anerkennt und schließlich, ungeachtet des Erhaltungstriebes, für die Ehre, die Liebe oder Ueberzeugung und was ihn sonst begeistert, zu sterben bereit ist, so auch Israel. Auch in ihm, dem alten Volke, lebte allerdings dieser Erhaltungstrieb, aber schließlich kam es am höchsten nicht darauf an, ob das irdische Reich bestand oder unterging, wenn nur die Wahrheit, die Cultur blieb, die es zu vertreten hatte, und wenn sie sich nur nach den Verheißungen der Propheten immer weiter ausbreitete, zu einem immer größeren Kreise auch anderer Völker überging.

War demnach die angedeutete Idee (nicht die Blüthe eines irdischen Reiches) so recht eigentlich Ziel und Inhalt der israelitischen Geschichte, war sie mehr Cultur- als politische Geschichte,

so hat sie mit der Dauer des alten israelitischen Staates nicht aufgehört, sondern wo und so lange Israeliten existiren, um, sei es allein oder mit Nichtisraeliten gemeinschaftlich, jene Idee, jene einzig wahre Gottesanschauung und Moral zu üben, zu vertreten und auf ihren Fortschritt einzuwirken, — so lange gibt es eine israelitische Geschichte; denn es ist die Fortsetzung eines Geisteskampfes, in welchem Israel allein und ohne jede andere als göttliche Hülfe anderthalb Jahrtausende aushielt, und der historisch wichtig ist, denn seine Früchte üben den wesentlichsten Einfluß auf das Gedeihen und die Institutionen der Völker und im Besondern auch auf das Geschick der immer merkwürdigen Nachkommen jener alten Geisteskämpfer.

Insofern hat die Geschichte Israels seit der Verbreitung der von ihm zuerst in die Welt eingeführten Gottesidee zwei Momente. Das erste bilden die Phasen und Wendungen seiner eigenen religiösen Erhaltung, das zweite liegt in dem religiös-sittlichen Fortgange und Siege jener Idee (unter den Völkern), auf deren israelitischen Ursprung doch selbst auch die Bezeichnung „christlich", d. h. messianisch, lediglich wieder zurückführt. Aber Israel gewährt zugleich auch den geeigneten Maßstab im Bereiche dieses zweiten Momentes. Christus hat ausdrücklich die moralische Consequenz der Lehre von Einem Gott, das Gesetz der Liebe, und zwar in seinem mosaischen Original-Ausdrucke, an die Spitze aller seiner Lehren gestellt. Die Bethätigung dieses für Israeliten und Christen gleich bindenden Gesetzes besteht nicht in wiederholten Anpreisungen, oder auch mannigfaltigen, überschwenglichen Formulirungen desselben, die im Munde geführt oder in Schriften zum Ausdrucke gebracht werden, sondern in thatsächlicher Ausführung unter allen Lebensverhältnissen: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen." Nun haben zwar christliche Schriftsteller und Parlamentsredner die volle Anwendung des Gesetzes der Liebe auch auf Israeliten durch verschiedene Vorgaben beschränken wollen, als: die Juden seien Fremdlinge, Ungläubige, oder auch, sie hätten Christum gekreuzigt. Solche Reden aber, die der Widerlegung nicht werth sind, können insonderheit vor dem Gesetze der Liebe gar keinen Bestand haben, denn auch von Fremdlingen und Ungläubigen sagt Moses (3. Mos. 19, 33. 34.) ausdrücklich: „Wenn ein Fremdling in eurem Lande sein wird, so drücket ihn nicht; gleich dem Einheimischen soll auch der Fremdling sein, der bei euch weilet, und sollst ihn

lieben, wie dich selbst." Und außerdem sagt Moses — und mit ihm nothwendig auch Christus — (3. Mos. 19, 18. 19.): „Halte keinen Zorn, trage deinem Mitmenschen seinen Fehl nicht nach, liebe ihn wie dich selbst." An Israeliten muß also die christliche Liebe zur unbeschränkten Bethätigung gelangen, wenn sie voll und wahr das ist, als was sie sich bezeichnet. Für Israel ist also auch die Behandlung, die es selbst unter den Völkern erfährt, der Gradmesser der fortschreitenden Cultur und Sittengeschichte. Es ist interessant, das Gähren der hier einschlagenden Ideen und die einzelnen Hebel ihres allmälig sich vorbereitenden Sieges an Ort und Stelle ganz nahe zu beobachten, zumal wo Israeliten durch ihre Tüchtigkeit und Nützlichkeit inmitten der Mißgunst sich Anerkennung zu verschaffen wußten. Insofern bietet die Geschichte einzelner israelitischer Niederlassungen einen werthvollen Beitrag zur neuern israelitischen Geschichte überhaupt.

Die ältere Geschichte der Israeliten in Königsberg trägt zwar das trübe Colorit damaliger beschränkter Einsichten und Vorurtheile, sie hat aber keine schwarzen Seiten. So wie die Stadt in neuer Zeit durch ein sehr bedeutendes Maß allgemein verbreiteter Bildung vor socialen Gebrechen, als der Isolirung einzelner Klassen und Stände, oder gegenseitiger Anfeindung, glücklich bewahrt blieb, vielmehr Alles sich zu freundlich geselligem Vernehmen und gegenseitiger Hülfe unter einander mischt, so weist auch die älteste Geschichte hier kein Beispiel jener brutalen Rohheiten auf, wie sie wohl in anderen Ländern vorkamen. Vernunft und kurzsichtige Selbstsucht führten mit einander längere Zeit hindurch in Rücksicht der Israeliten eine Art nicht sehr schädlichen Plänklergefechtes, und zu ihnen trat vermittelnd noch ein dritter Factor — die Nothwendigkeit.

Königsberg liegt am Ausflusse des Pregels in das Haff, welches sich einige Meilen weiter in die Ostsee ergießt. Dort bildet das befestigte Pillau einen guten Seehafen. Aber auch nach Königsberg selbst kommen große, zwei- und dreimastige Handelsschiffe, wo sie durch verschiedene Flußarme bis an die Thüren der Magazine und Speicher gelangen, und so auf das Bequemste und ohne viele Kosten ihre Ein- und Ausladungen bewirken können. Andererseits steht der Pregel mit Wasserstraßen in Verbindung, welche bis in das innere Polen und Rußland führen. Auf diesem vielbenutzten Wege kommen die Producte

jener Länder, als Getreide, Flachs, Hanf, Leinsaat u. s. w., auf sehr langen flachen Fahrzeugen, Wittinnen genannt, nach Königsberg. Sehr häufig sieht man den Inhalt dieser Fahrzeuge unmittelbar in Seeschiffe überladen, um von diesen nach anderen Ländern exportirt zu werden. Dagegen wiederum werden Manufactur-, Colonial- und Eisenwaaren von Königsberg nach Polen und Rußland geführt. Die hervorragende, mercantilische Aufgabe dieser Stadt ist also, zwischen den östlichen Nachbarländern und dem westlichen und überseeischen Auslande den Handel zu vermitteln. Ein großartiges Verständniß dieser geographischen Lage entwickelte sich von Seiten der Einwohner in früheren Jahrhunderten nur allmälig, aber einen lebhaften Verkehr mit Polen finden wir schon sehr früh in vollem Gange. Derselbe wird jetzt und wurde schon in alten Zeiten durch Israeliten betrieben. Sie waren die Factore der polnischen Magnaten und kamen nach Königsberg, um für dieselben Verkauf und Einkauf zu besorgen. So wurden die Israeliten für Königsberg eben so unumgänglich und unentbehrlich, wie für ihre Thätigkeit und ihren unermüdlichen Unternehmungsgeist dieser Ort unausweichlich war, dessen geschäftliche Weltstellung sie bald begriffen und dessen beginnenden Großhandel sie geschaffen haben. Mochten daher die Landesprivilegien, besonders aus religiösen Bedenken, ihre Zulassung normativ hindern, die Kurzsichtigkeit der damals auftretenden Malzenbräuer, Kaufleute und Krämer diese thatsächliche Lage nicht begreifen, der Regierung konnte sie nicht entgehen; sie gewährte den Juden, wenn auch anfangs hart und zögernd, Duldung und Schutz, damit sie, wie es in den Rescripten heißt, den Handel heben, damit sie nicht, zu sehr geplagt, den Ort meiden und der Geschäftsverkehr mit ihnen eine andere Richtung einschlage, und die königliche Schatulle zog von den „vergleiteten" und „Schutzjuden" den zwiefachen Vortheil directer Abgaben und derjenigen vermehrten Einkünfte, welche aus der immer reicher werdenden Handelsstadt flossen.

Wenden wir uns nun von diesen allgemeinen Andeutungen, deren nähere Beweise wir nicht schuldig bleiben werden, zur speciellen Geschichte der israelitischen Niederlassung in Königsberg, so fehlt es derselben gewissermaßen nicht an mythischen Anklängen. Denn wir finden bei ältern christlichen Schriftstellern theils im Ernste behauptet, die ursprünglichen Preußen selbst stammten

von den Juden ab*), theils diese Frage erwogen und bestritten**). Ersteres sucht seine Gewähr in angeblicher Aehnlichkeit der Sprache, Religion und Sitte. Man weiß, daß ähnliche Behauptungen in viel späterer Zeit rücksichtlich der Amerikaner aufgestellt wurden. Der Refrain ihrer Lieder: thulanian hululaëz sollte das thehallel Jah hallelujah der Psalmen sein [1]). Alte, rohe Malereien der Azteken stellen unverkennbar den Streit Kains und Abels, die Sündfluth, die Sprachverwirrung, also biblische Erzählungen dar [2]). In der That deutet dies auf eine wohl schwerlich hebräische, aber, wie mit Sicherheit angenommen ist, asiatische Colonisation und ursprüngliche Cultur eines Theils von Amerika [3]). Würde es sich nun als sicher herausstellen, daß die alten Phönicier bis nach Preußen gekommen seien, um den Bernstein zu holen, so könnte man etwa an eine phönicische Colonisation denken. Aber ein unmittelbarer Verkehr der alten Seefahrer mit den Ostseeländern ist in neuerer Zeit wohl aus sehr guten Gründen in Abrede gestellt worden. Immer bleibt das Entstehen einer solchen Sage oder Nachricht und ihre Erhaltung (wahrscheinlich aus der ersten christlichen Zeit Preußens) befremdlich, und lassen wir es auf sich beruhen, ob sie etwa zu der Vermuthnng berechtige, daß schon unter den heidnischen Preußen sich Israeliten im Lande aufgehalten.

Daß Letzteres zur Ordenszeit der Fall war, hiervon finden wir deutliche Nachrichten, denen es indeß auch an einer sagenhaften Färbung nicht fehlt. Ein Jude soll nämlich einst einem armen Fischer gelehrt haben, durch Anwendung einer Hostie im Netze die Fische besser zu fangen, wodurch der Fischer reich geworden. Der Jude, wird weiter berichtet, habe solches auf der Folter bekannt, der Fischer aber sei, indem er durch Schwimmen habe entkommen wollen, dabei ertrunken. Seitdem hätten die Juden das Recht verloren, in Preußen zu wohnen; sie durften

---

*) Joh. Funk, Chronologia.

**) Hartknoch, altes und neues Preußen, gedruckt im Jahre 1684, S. 56. Vgl. Acta Borussica, gedr. 1731, Th. II, S. 58 f.

1) Adair bei Michaelis, Oriental. Biblioth. Th. II.

2) Humboldt, Vues des Cordillères pag. 83 f. Pl. 13. 32.

3) Das. pag. 9. 38 f. 57. S. meine Ideen zu einer Geschichte der Unsterblichkeitslehre bei den Hebräern in Illgen's Zeitschrift für historische Theologie, Neue Folge Bd. I, Heft 3. S. 5 f.

auch in keine Stadt einreiten oder einfahren, sondern nur zu Fuße gehen*). In welchem Umfange ein Verkehr in der letztern, demüthigenden Form, oder befreit von ihr mit der im Jahre 1255 begründeten Stadt Königsberg sich bildete und fortdauerte, darüber gibt es keine Urkunden. Erst drei Jahrhunderte später bieten sich uns sichere Angaben dar.

Denn unter dem Herzog Albert, dem Gründer der Königsberger Hochschule, erhielten bald nach einander, im Jahre 1538 und 1541, zwei Israeliten einen dauernden und zwar wissenschaftlichen Wirkungskreis. Der Erste war ein Arzt, Isaak May, welchem auf den Wunsch einer Hausfrau zu Königsberg der Herzog die Praxis daselbst gestattete. Das herzogliche Schreiben an denselben, d. d. 23. October 1538, lautet:

„An Isaak May den Juden.

„Uns hat des ehrsamen unsers Dieners und lieben getreuen Gallen Zacken Hausfrau unterthäniglich und mit bekümmertem Gemüthe anzeigen lassen, daß sie aus Schickung Gottes in beschwerliche, fährliche Schwachheit ihres Gesichts und sonsten gefallen und verhoffet nächst göttlicher Hülf durch Deine Geschicklichkeit, Rath, Mühe und Fleiß, wie Du Dich gegen ihr tröstlich vernehmen sollst haben lassen, zu genesen und beständige Gesundheit zu erlangen, uns darauf in aller Unterthänigkeit, Dir, allhieher zu kommen gnädiglich zu vergönnen, angelangt, und wiewohl wir Dir auf Dein Ansuchen dasselbige jüngst aus diesem Bedenken, daß wir niemand fremdes Glaubens denselben in unserm Fürstenthum auszubreiten und anderer damit zu verlippen, desgleichen Wucherei zu treiben in keinem Weg zu verstatten gesinnt, abgeschlagen, dieweil wir aber nun eines andern und deß berichtet seyn, daß Deine Meinung und Intention ist, kranken, schwachen Leuten um gebührliche, leidliche, vermögliche Belohnung mit Verleihung göttlicher Gnade und Deiner Kunst rechtschaffen und ohne einigen Betrug zu helfen, so magst Du im Namen des Herrn Dich allher — welches wir Dir hiermit gnädiglich zulassen — begeben und darfst Dich keiner Ueberlast, dafür wir Dich dann schützen und schirmen wollen, befahren, berührtes unsers lieben Getreuen Gallen Zacken Hausfrau neben anderen,

*) Henneberger, Erklärung d. Preuß. Landtafel, gedr. zu Königsberg 1595, S. 431, mit Berufung auf eine Handschrift von Grunau, Tract. XII, cap. 13.

die Deines Raths und Hülf begehren, in Deine Curam nehmen und Deinen möglichen Fleiß ihnen zu helfen verwenden, verſehentlich ein jeder Patient werde ſich mit Dir um Deine gehabte Mühe nach ſeinem Vermögen gebührlich und unverweislich erzeigen und vertragen, doch daß Du Dich in allwege, wie oben vermeldet, Deines Glaubens halten, niemand damit beſchmitzen, auch keinen Wucher treiben und ſonſten rechtſchaffen halten thuſt. Solches wollen wir Dir, Dich darnach wiſſen zu richten, nicht verhalten." *)

Trägt auch dieſes Schreiben, nach Styl und Vorbehalten, im Allgemeinen die Färbung jener Zeit, ſo ſieht man doch den edlen Fürſten perſönlich weit über jedes Vorurtheil erhaben. Die offene Unumwundenheit, mit welcher ein früherer Erlaß zurückgenommen, ſeine Motive als auf einem Irrthum beruhend bezeichnet werden, ſo wie die leutſelige, theilnehmende Art der ganzen Ausdrucksweiſe, laſſen den unſterblichen Beförderer der Wiſſenſchaft als ſehr liebenswürdig erſcheinen und an jenes ſchöne Wort des bibliſchen Dichters denken: „Gerechtigkeit war mein Gewand und es kleidete mich wohl."

Der zweite von dem Herzog in Königsberg zugelaſſene Iſraelit war gleichfalls Arzt. Das ihn betreffende, vom 10. Auguſt datirte Schreiben wahrſcheinlich des Cabinets-Secretairs lautet: „Auf Bitten des Juden Michel Abraham, des Arztes, ihn allhier zu Königsberg in den Städten wohnen zu laſſen und für einen Leibarzt zu gebrauchen, iſt dieſer Abſchied gegeben: Mein gnädigſter Herr, der Herzog iſt zufrieden, ſo er ſich in den Städten Königsberg aufrichtig und redlich halten will und ihn die ehrbaren Räthe für einen Bürger annehmen und ihn bei ſeinem Einkommen laſſen, daß er ſich in den Städten erhalte, und wenn ſeine Fürſtliche Gnaden was er kann und ſich halten thut anſehen und vernehmen und ihn alsdann zu gebrauchen bedarf, das wollen ſich Ihre fürſtliche Gnaden, nach Ihrer Gelegenheit, der Gebühr wohl wiſſen zu halten." **)

Man ſieht hieraus, wie der große Stifter der Königsberger Univerſität über die Zulaſſung von Iſraeliten überhaupt dachte. Indeß lautet doch der die Iſraeliten betreffende Paſſus in dem

*) Geh. Arch.-Regiſtrant der Grafen, Herren, Städte ꝛc. im deutſchen Reich v. d. J. 1537—40.

**) Geh. Arch.-Rathsbuch (Rath und Abſchiede) S. 125.

Receß der dreien Städte Königsberg vom 25. October 1566: „Den Juden solle die Auflage oder Speicherung ihrer Waaren ganz und gar verboten seyn, sollen auch, wie auf dem königl. Theil zu Danzig gehalten, ihren Leib zu verzollen schuldig seyn.“*) Auch in den Landes-Privilegien vom 14. Juli 1567 wurde bestimmt: „Die Juden sollen hinfürder im Fürstenthume nicht gelitten, sondern ihnen das Land von dato in 4 Wochen zu räumen geboten werden, wo sie darüber betroffen, sollen sie preiß seyn und ihnen davor kein Brief noch Siegel helfen oder schützen.“**) Diese von Engherzigkeit gegen die wahren mercantilischen Interessen des Landes eingegebenen Bestimmungen fallen dem Herzog selbst nicht mehr zur Last. Man weiß es, wie er in den letzten Jahren seines Lebens bis zu seinem Tode, der im Jahre 1568 erfolgte, altersschwach, von allen Seiten gedrängt und eingeschüchtert war. Die Stände, unterstützt von den Städten Königsberg und einer aus Polen erlangten Commission, hatten am 5. August 1566 einen Landtag eröffnet, in welchem gewissermaßen über den Herzog und die von ihm gewählten Räthe zu Gericht gesessen wurde, das mit der rechtlich ganz unmotivirten Hinrichtung dreier der letztern endete. Der Herzog war also nicht frei- und mußte seine übermächtigen Feinde in Allem gewähren lassen. Man sieht gleichwohl aus diesen Maßnahmen selbst, daß der von Israeliten im Lande unterhaltene Verkehr schon lebhaft zu werden angefangen. Er hatte seine Basis zu sehr in wirklichen Bedürfnissen der Bürger, um je unterdrückt werden zu können. Die späteren Fürsten und Könige Preußens erwähnen daher in ihren, die Königsberger Israeliten betreffenden Rescripten sehr häufig jener einmal genehmigten „Landesverfassungen“, um denselben generaliter Rechnung zu tragen, begünstigen aber zugleich in den ausnahmsweisen Formen der Schutz- und Geleitsbriefe die israelitischen Handelsunternehmungen und die damit zusammenhängenden zeitweisen oder bleibenden Niederlassungen.

Ist oben und an mehreren Stellen dieses Aufsatzes von einer Mehrheit der „Städte Königsberg“ die Rede, so sei zur Orientirung auswärtiger, mit der Topographie der Stadt nicht bekannter Leser die Bemerkung gestattet, daß nach Begründung

*) Privilegia der Stände des Herzogth. Preuß. Braunsb. 1616. Fol. 70.
**) Das. 89 b.

der Burg Königsberg in dem Weichbilde derselben allmälig drei verschiedene Städte, die Altstadt, der Löbenicht und der Kneiphof entstanden, welche jede für sich lange abgeschlossen und öfter mit einander im Streit waren. Der Pregel bildet beim Durchfließen der Stadt von Osten nach Westen ungefähr ein griechisches kleines Sigma (σ), also zunächst dem Ausflusse in's Haff eine Insel. Auf dieser Insel liegt der Kneiphof, über (nördlich) dieser, am Flusse, die Altstadt und an dessen weiteren, östlichem Ende der Löbenicht. Nördlich der Altstadt (ungefähr um die Länge des Durchmessers der Kneiphof-Insel von dieser entfernt) ist das Schloß mit den Ueberresten der ältesten Königsburg. Sie wurde bekanntlich dem Könige Ottokar von Böhmen zu Ehren so genannt, welcher in einem nur wenige Wochen dauernden Kreuzzuge das Land erobern half und den die Wasserstraße beherrschenden Berg zu befestigen rieth. Andere Stadttheile und Vorstädte schlossen sich nach und nach an die genannten Städte an. Die erste Bildung einer israelitischen Gemeinde erfolgte in der Nähe der Burg, auf der sogenannten Schloßfreiheit, denn es lag in den Verhältnissen, daß diejenigen, welche unter dem besondern Schutze des Fürsten standen, auch auf dessen eigenem Territorium wohnten. Dies veränderte sich indeß nachmals und bis zum Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts gänzlich, indem die Israeliten aus den höhern Stadttheilen sich fast ganz weggezogen und sich theilweise im Kneiphofe, der größten Masse nach aber in der Kneiphöfischen Vorstadt besetzt hatten, welche die die genannte Pregelinsel durchschneidende Hauptstraße (Langgasse) nach Süden hin, jenseits des Flusses fortsetzt. Daher wurde auch, für die erste Betstube auf der Schloßfreiheit, später die Synagoge in der bezeichneten Vorstadt gebaut, wo sie noch besteht. Denn diese Stadttheile, durch welche die Hauptschifffahrt geht und welche die Importe und Exporte vermitteln, mußten sich der kaufmännischen Geschäftigkeit am meisten empfehlen. Erst seit wenigen Decennien hat der Strom der israelitischen Bevölkerung, wenn auch nur theilweise, begonnen, sich wieder nach den höhern Stadttheilen hinzuziehen, da die stets zunehmende Lebhaftigkeit und Mannigfaltigkeit des Verkehrs die weitere Ausbreitung der Kaufstätten zuläßt und nöthig macht. Indeß die aus Rußland und Polen ankommenden Kaufleute halten sich unverändert ausschließlich in der genannten Vorstadt und deren

Nähe auf, wo eine angemessene Zahl von Gasthäusern zu ihrem Empfange offen stehen. Die geschäftige Menge dieser Gäste in ihren besondern Trachten verlieh der geräumigen Straße besonders früher einen eigenthümlichen Charakter. Minder Eingeweihte sprachen ihr Interesse an dieser Erscheinung dahin aus, daß sich hier auch das alte israelitische Costüm massenweise vor Augen stelle. Nur mit Befremden vernahmen sie, daß sie im Irrthum seien, daß die wirklich israelitische Tracht seit undenklichen Zeiten in Europa verschwunden, so weit sie sich nicht etwa theilweise in den türkischen, der ihrer Abstammung nach so genannten portugiesischen Gemeinden Oesterreichs und der angrenzenden Südländer erhalten hat. Daher denn auch einst die Israeliten Posens ihre Begeisterung dadurch eigenthümlich an den Tag legten, daß sie in türkischer Kleidung dem Kaiser Napoleon entgegenzogen. Uns ist es bekannt, daß die Israeliten sich überall der Landestracht anschlossen. Da sie conservativ sind, so geschah es zögernd und das einmal Angenommene blieb dann auch weit über die Modezeit, und man kann sagen, daß sie, in ihrer frühern Isolirung, sich stets nach der neuesten Mode — von vor funfzig, ja hundert Jahren oder noch älterer Zeit kleideten. So hielt denn auch in Königsberg einerseits bei denjenigen, welche von Deutschland her angezogen waren, wohl lange die altholländische oder altfranzösische Tracht aus, dagegen gingen die aus Polen und Rußland kommenden Israeliten in der altpolnischen Nationaltracht, wozu bei alten Männern, besonders Rabbinern und Gelehrten, noch der weite seidene Ueberwurf und Hut mit breiter Krämpe kam, welche etwa aus dem spanischen Costüm in alter Zeit herübergebracht sein mochten. So war es noch in den ersten Decennien des 19. Jahrhunderts. Seitdem indeß die Isolirung immer mehr aufgehört und in Rußland die Gesetze der Beibehaltung der alten Tracht Schwierigkeiten in den Weg gelegt, sieht man unsere einheimischen Israeliten vollkommen nach der Mode des Tages gekleidet und auch die anwesenden Polen und Russen haben sich, mit wenig Ausnahmen, der frühern sogenannten polnisch-israelitischen Tracht entäußert.

Diese Abschweifung möge die wechselnde Physiognomie der Stadt und ihrer israelitischen Bevölkerung veranschaulichen. Wir kehren nun zur Geschichte zurück. Haben wir oben angemerkt, wie die voraussetzlichen, besseren Intentionen des Herzogs durch

die Stände beschränkt wurden*), so müssen wir uns erinnern, wie weit religiöse und ethische Freisinnigkeit jener Zeit überhaupt fern lag. Noch war auch in Königsberg der crasseste Teufels- und Hexenglaube und sonstiger Aberglaube in vollem Schwange, wie solcher in ganz Deutschland durch Jahrhünderte in den Hexenprocessen wüthete und Personen aller Stände, Würdenträger und Gemeine, Geistliche und Laien, Greise und junge Kinder, auf die wahnsinnigsten oder von Eigennutz erfundenen und angenommenen Anklagen der Folter und dem Feuertode lieferte. So wurde zu Königsberg im Jahre 1570 ein wahnsinniges Weib, das eine Mißgeburt mit dem Teufel erzeugt zu haben glaubte, und im folgenden Jahre ein Bürger der Altstadt aufgehängt, welcher angeblich sein Kind den Juden verkauft hatte**).

Auch die Zeit nach dem Herzog Albrecht, mit ihrer mannigfachen innern Verwirrung, ihren Kriegen und Seuchen, war wenig geeignet zu einer Consolidirung der die Israeliten betreffenden Verhältnisse. Ein Rescript des Kurfürsten Georg Wilhelm vom 27. Juni 1639 bezeichnet den Umstand, daß bei den Hauswirthen gehandelt werde und „auch die Juden sich mehr und mehr der Oerter weisen", als den Landesordnungen zuwider und befiehlt auf dergleichen fleißig Acht zu haben und mit Strafen dagegen einzuschreiten. Erst unter dem großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm wurde es besser, wie sich denn überhaupt die eigentlichen Wendepunkte in der Geschichte der Israeliten Königsbergs an die glänzendsten Namen des preußischen Fürstenhauses knüpfen. Denn zwar noch unter dem 27. October 1663 erging ein gedrucktes Rescript, nach welchem den Juden, deren Viele sich eingeschlichen, aller Aufenthalt verwehrt sein soll. Nur die Durchreisenden sollen einen Paß nehmen, den Leibzoll mit einem Ducaten entrichten und für jedes Pferd einen polnischen Gulden zahlen. Wer dagegen handelt soll mit dem Seinigen „Preiß sein". Dieser Erlaß schließt sich indeß an die sogenannte Assecuration vom 12. März 1663***) offenbar an, in welcher, zur Beruhigung der vielfach vorher aufgeregten Gemüther, den Ständen die frühern Rechte

*) Auch Baczko in der „Geschichte Preußens" sagt: „Ueber das Recht, Unterthanen aufzunehmen, war nichts Gewisses bestimmt; die Aufnahme der in Deutschland den Landesherren so einträglichen Juden war dem Herzoge nicht gestattet." Bd. IV, S. 437.

**) Baczko, Versuch einer Geschichte Königsbergs. 2. Aufl. S. 57 f.

***) S. Baczko, Geschichte Preußens, Th. V, S. 489, Beil. XIII.

und Privilegien bestätigt und verbürgt wurden. Eine nothwendige Consequenz hiervon war denn auch die Aufrechthaltung der oben mitgetheilten Recesse und Privilegien aus den Jahren 1566 und 67, deren Wortlaut wir daher in dem angeführten Erlaß wiederfinden. Dem hellen Blicke des großen Kurfürsten konnten die Vortheile einer bleibenden Niederlassung mindestens einiger Israeliten in Königsberg nicht entgehen. Er ließ sie daselbst allmälig festen Fuß fassen und im Jahre 1680 wurde ihnen auch die Einrichtung einer Synagoge gestattet. Sie befand sich in einer gemietheten Räumlichkeit auf der Schloßfreiheit, in dem Reisenden wohl bekannten jetzigen „Deutschen", damals gräflich Eulenburgischen Hause. So hatten sie endlich mit Gott den wahren Grundstein zum Bau einer Gemeinde gelegt, deren Sicherstellung und Entwickelung wir im Folgenden darzustellen versuchen.

---

# Briefe aus Berlin.

## I.

### Die Berliner jüdischen Gemeindeschulen.

Wenn ein im April c. a. zu Breslau erschienenes Programm einer jüdischen Religionsschule mit einer Art von Genugthuung die Zeit für jüdische Elementarschulen als zu Grabe gegangen darstellt, so zeigen die zwei jüdischen Gemeindeschulen zu Berlin, die eine für Knaben und die andere für Mädchen, den erfreulichen Beweis des Gegentheils.

Die Berliner Gemeindeschule für Knaben, mit ihren ersten Wurzelfasern schon bis in's Jahr 1778 hinaufreichend, erstarkte doch erst seit 1852 zu einem kräftigen, segensvollen Lebensbaume, seitdem der in weiteren Kreisen bekannte Pädagog A. Horwitz das Rectorat derselben übernommen. — Im Jahre 1852 zählte die Anstalt 116 Schüler in 4 Klassen; gegenwärtig zählt sie deren 404 in 9 Klassen, von denen einige ihrer großen Frequenz wegen Parallel-Coetus haben. Damals belief sich der Jahresertrag an Schulgeld auf 203 Thaler, da die Schule meistens nur von Kindern armer Eltern besucht wurde; jetzt hat die Schule Wurzel gefaßt in den wohlhabenderen Schichten der Gemeinde und hat daher eine Jahreseinnahme von über 2000 Thalern. Es werden an ihr 275 Stun-

den wöchentlich von 14 Lehrern ertheilt, von denen einige Männer von Namen, die meisten academisch gebildet, alle aber voll edler Begeisterung und Hingebung für ihren Beruf sind. Es darf wohl kaum erst bemerkt werden, daß der Religionsunterricht im weitern Sinne — Religion, biblische und jüdische Geschichte, hebräische Grammatik, die heilige Schrift im Urtexte, Gebeteübersetzung und Mischna — einen Hauptunterrichtsgegenstand bildet. Das Hebräische nimmt hier etwa denselben Rang ein, wie das Lateinische auf Gymnasien und wird hierin wirklich Erfreuliches geleistet. Referent wohnte in der ersten Klasse einer Lection bei, in der das sechste Kapitel des Jesaja gelesen wurde. Die Schüler zeigten hierbei nicht nur Gewandtheit im Uebersetzen und ziemliche Beherrschung der grammatischen Form, sondern auch eine gewisse Belesenheit. Es besaß bereits jeder von ihnen einen kleinen Schatz von Reminiscenzen, die sich an jedes Wort und an jede Phrase knüpften. Daß aber die Elementar- und Gymnasial-Lehrgegenstände mit gleichem Erfolge betrieben werden, zeigt der Umstand, daß alle bisher von der ersten Klasse dieser Schule in's Gymnasium übergegangenen Schüler in Untertertia aufgenommen und nach einem halben Jahre nach Obertertia versetzt worden sind. Die Anstalt erfüllt sonach ebenso glänzend die Ansprüche eines Progymnasiums, sowie sie innerhalb ihrer Sphäre das religiöse Moment zum lebendigen Bewußtsein ihrer Zöglinge bringt. Darum hoffen wir, daß sie bei der sichern Hand, die sie leitet, bei den gediegenen Lehrkräften, die an ihr wirken, bei der Anerkennung, die ihr von allen Edeln in und außer der Gemeinde zu Theil wird, noch lange blühen und eine wahre Pflanzstätte künftiger, würdiger Gemeindemitglieder werden wird.

Die Mädchenschule datirt aus dem Jahre 1835. Irren wir nicht, so stand unser hochverehrter Dr. Sachs vor seinem Abgange nach Prag bei ihrer Geburt helfend zur Seite. Eröffnet mit etwa 80 Schülerinnen und zwei Klassen, zählt sie jetzt über 250 Schülerinnen, die, in 6 Klassen vertheilt, von 6 Lehrern und 4 Lehrerinnen unterrichtet werden. Auch diese Anstalt bewährt sich nicht nur als eine tüchtige Elementarschule, wie aus den Berichten ihres bekannten Specialaufsehers Bonnell über sie hervorgeht, sondern auch als eine jüdische Schule im besten Sinne des Wortes. Das Mädchen lernt hier gewandt und richtig hebräisch lesen und einen großen Theil des Siddur übersetzen, erlangt vollständige Kenntniß der biblischen Geschichte und genießt in den zwei obersten Klassen einen systematischen Religionsunterricht. Höchst anerkennenswerth ist die Ein-

richtung des Sabbatgottesdienstes, der im Schulsaale unter Leitung und Aufsicht einzelner Lehrer von 11—12 abgehalten wird. Nachdem einige Lieder gesungen worden, werden einige Gebete von einigen Schülerinnen hebräisch und von andern deutsch vorgetragen, sowie ein angemessener Abschnitt aus der heiligen Schrift vorgelesen. Daran knüpft der Religionslehrer eine Ansprache an die Kinder; ein Choral beschließt sodann den gemüthsvollen Gottesdienst. Fügen wir noch hinzu, daß diese Anstalt in 8 Stunden wöchentlich für den Unterricht in weiblichen Handarbeiten sorgt und alles dies für einen hier beispiellos niedrigen Satz an Schulgeld — 20—5 Sgr., wofür die Anstalt alle Schulmaterialien noch liefert — ja daß, Dank der glänzenden Munifizenz der hiesigen Gemeinde, das jüdische „jeder Arme trete ein und genieße" gewissermaßen die Devise dieser Schule ist — der fünfte Theil besteht aus Freischülerinnen — und der Leser wird gewiß das segensreiche Wirken dieser Anstalt unter ihrem würdigen Dirigenten Engelmann anerkennen und mit dem frommen Sänger dankerfüllt gegen Gott sprechen: מפי עוללים וינקים יסדת עז.

## II.

### Die jüdische Religionsschule in Berlin.

Es ist ein erfreuliches Zeichen des wiedererwachten jüdischen Bewußtseins, daß in dem letzten Jahrzehnte fast in jeder größern Gemeinde das Verlangen nach einem dem Unterrichte an den höheren Lehranstalten sich an die Seite stellenden und in Form und Methode entsprechenden Religionsunterrichte für unsere Jugend sich regt und neue Institute für diesen specifisch jüdischen Lehrzweig in's Leben ruft: die Religionsschulen. Während früher dem Knaben, welcher eine nichtjüdische Lehranstalt besuchte, die jüdischen Wissensgegenstände im besten Falle durch einen Privatunterricht zugeführt wurden, der in der Regel durch seine Vertreter kaum geeignet war, Liebe und Begeisterung für Judenthum zu wecken, und während bei den Mädchen die Privatbelehrung höchst selten sich über die Geläufigkeit im Hebräisch-Lesen hinaus erstreckte, dafür aber weit öfter ein Theil religiöser Bildung, wie die biblische Geschichte, der christlichen Anstalt überlassen wurde, ist es durch die Religionsschulen ermöglicht, ziemlich parallel den auf der Hauptlehranstalt erstiegenen Bildungsstufen einen methodisch fortschreitenden Gang in den jüdisch-religiösen Wissensgegenständen einzuhalten, dieselben bis zu einem dem Bedürfniß entsprechenden Abschluß zu bringen und somit von dem frühesten

Alter an das anderweitig erworbene gemeinsame Wissen mit dem Eigenthume Israels in dem heranwachsenden Geschlechte zu vereinigen. Hoffentlich werden daher die Erscheinungen gebildeter und selbst hochbegabter Juden, die dem jüdischen Leben, Wissen und Bewußtsein ganz entfremdet sind, immer seltener werden. Ganz besonders ist von den weiblichen Zöglingen guter Religionsschulen zu hoffen, daß sie hier die Wärme für das Judenthum aufnehmen und später in ihrer Häuslichkeit verbreiten werden, die heutzutage das Haus selten weckt und öfter sogar erkältet.

Behält man aber den Parallelismus der Religionsschulen mit den höheren Lehranstalten im Auge, so wird man leicht einsehen, daß die Lehrenden an jenen, wenigstens in den oberen Klassen, academisch gebildet sein müssen, wenn anders die Lehrgegenstände den gebildeteren Zögling auch durch die Form anziehen, und wenn — was höchst wichtig ist — der Zögling die Ueberlegenheit des Lehrers auch auf anderen Gebieten in genügendem Grade empfinden soll. Denn nur durch geistige Ueberlegenheit ist es einer solchen Anstalt, der nicht die disciplinarischen Mittel anderer Anstalten zu Gebote stehen, möglich, dennoch Ordnung und Disciplin zu erhalten. Ganz unerläßlich ist diese höhere Bildung der Lehrer in Religionsschulen großer Städte und besonders in der Berliner Religionsschule, deren Bekanntschaft uns den Anlaß zu obiger Betrachtung gab. Hier nämlich muß oft bei der nur etwas reiferen Jugend schon den Einflüssen falscher Kritik entgegengewirkt werden, die sie theils im Hause, theils aber und viel häufiger in der Schule aufnimmt, wo die wehrlose jüdische Religion nicht selten zum Opfer des Kriticismus ausersehen wird.

Unsere Bekanntschaft mit der von Herrn Dr. Rosin trefflich geleiteten „jüdischen Religionsschule" Berlins wird ergänzt durch zwei uns vorliegende Berichte über dieselbe, welche bei den im März v. J. und April d. J. abgehaltenen öffentlichen Prüfungen ausgegeben wurden.

Eine erhebliche Schwierigkeit war dieser jungen Anstalt — sie ist im Januar 1854 eröffnet worden — darin gegeben, daß sie aus Rücksicht auf die weiten Entfernungen der Stadt ihre Unterrichtszeit nur auf die theilweise oder ganz schulfreien Tage (Mittwoch und Sonnabend Nachmittag und Sonntag Vormittag) beschränken mußte, und dadurch, außerdem daß sie eine verhältnißmäßig größere Zahl von Lehrkräften und Schulzimmern erforderte, noch die jedesmal durch die langen Zwischenräume eintretende Entfremdung der Zög-

linge von der Schule immer wieder zu überwinden bemüht sein mußte. Dieser und andere Uebelstände, welche der Dirigent in seinem ersten Berichte (S. 15 ff.) ausführlich und offen darlegt, konnten demselben zufolge meistens nur durch die directe geistige Einwirkung auf die Zöglinge selbst unschädlich gemacht werden, und diese Einwirkung wiederum war nur durch die „unermüdliche Thätigkeit, seltene Geduld und Liebe zur Sache von Seiten der Lehrer" möglich. Weil aber diese Anstalt mehr als jede andere Religionsschule stets bemüht sein muß, academisch und zugleich jüdisch-theologisch gebildete Lehrer zu besitzen, andererseits aber wegen der nur geringen Zahl von Unterrichtsstunden, welche jedem einzelnen Lehrer übertragen werden können, demselben weder genügende Berufsbeschäftigung noch hinreichendes Auskommen gesichert werden kann, so steht zu befürchten, daß die Schule zu ihrem Nachtheil oft mit den Lehrkräften wird wechseln müssen, was auch neulich durch den Abgang des an die Gemeindeschule nach Dresden berufenen Dr. Feilchenfeld geschehen ist. Glücklicherweise ist diese Lücke bald und vollständig ausgefüllt worden durch Dr. Löwenmeyer, der in dem jüdisch-theologischen Seminar zu Breslau, zu dessen Hörern er zählte, sich wohl noch eines guten Andenkens erfreut.

Die beiden öffentlichen Prüfungen, die, wie wir hören, ein glänzendes Resultat geliefert haben, so wie die zweimal im Gotteshause vorgenommene feierliche Entlassung der reif befundenen Zöglinge haben der Schule einen gebührenden Ruf in der Gemeinde begründet, wofür die zunehmende Frequenz der Schule, wie aus den beiden Berichten zu ersehen, ein deutliches Zeichen ist. Während nämlich die Anstalt mit 71 Zöglingen eröffnet wurde, zählte sie am Schlusse des Winterquartals 1855/56 schon 166, am Schlusse des Winterquartals 1856/57 193 und hat dem Vernehmen nach während des laufenden Schuljahres wiederum an Frequenz gewonnen.

Was die Leistungen der Schule betrifft, so gewährt sie den als reif entlassenen Mädchen im Hebräischen die Möglichkeit, an dem Gottesdienste mit Verständniß sich zu betheiligen, da sie die wichtigsten Gebete auf der Anstalt übersetzen lernen und durch die gewonnene Vertrautheit mit Geist und Styl der hebräischen Gebete auch in den Stand gesetzt sind, mit Hülfe einer Uebersetzung andere unübersetzte Stücke sich verständlich zu machen. Die biblische und jüdische Geschichte, letztere herabgeführt bis auf unsere Zeit, so wie der systematische und zusammenfassende Religionsunterricht in der ersten Klasse setzt die Schülerinnen in Zusammenhang

mit dem jüdischen Leben und Denken, und muß in ihnen auch das Interesse für die Predigt im Gotteshause wecken und rege erhalten. Wie viel dabei für das Haus gewonnen wird, bedarf keiner Ausführung.

Der Unterricht der Knaben ist in allen Gegenständen, außer dem Hebräischen, dem der Mädchen entsprechend, insoweit die Verschiedenheit des Geschlechtes nicht auch eine Verschiedenheit des Lehrtones und der Darstellung bedingt. Namentlich wird hier in dem systematischen Religionsunterrichte durch Auswendiglernen wichtiger biblischer und talmudischer Stellen im Urtexte eine vertrautere Bekanntschaft mit den Quellen jüdischer Belehrung bezweckt. Im Hebräischen freilich wäre ein weiterer Ausbau der Knabenabtheilung wohl zu wünschen, wie überhaupt ein den beiden höchsten Gymnasial- und Realklassen entsprechender Religionsunterricht von unberechenbarem Nutzen wäre. Doch auch dieser Wunsch wird wohl verwirklicht werden können, wenn die Schule in demselben Verhältniß wie bisher an Frequenz zunimmt und somit auch die Zahl der Lehrstufen (Klassen) vermehrt werden kann, und wenn ferner der Anstalt mehr jüngere Zöglinge, als bisher geschehen, zugeführt werden. Im Ganzen jedoch wird schon jetzt in den vier Knabenklassen die Kenntniß des Hebräischen insoweit angebahnt und durch den in der obersten Klasse hinzutretenden Unterricht in der hebräischen Grammatik ergänzt, daß die Knaben nach Vollendung des gegenwärtigen Lehrganges, wenn sie eine höhere Bildungsstufe anderweitig erreichen, selbstständig sich im Urtexte belehren können.

Vergleicht man die Leistungen der Schule mit dem, was früher auf diesem Gebiete im Ganzen erzielt worden ist, so muß man freudig den Fortschritt unserer Zeit begrüßen und der Anstalt, der eine größere Zukunft noch bevorsteht, segensreiches Gedeihen wünschen.

---

## Wissenschaftliche Aufsätze.

### Einiges über Münchner hebräische Handschriften.

Die reichhaltige Sammlung hebräischer Handschriften der königlichen Bibliothek zu München harrt noch einer sachkundigen und gründlichen Catalogisirung. Lilienthal hat zwar in den Jahrgängen 1838 und 39 der Allg. Zeitung des Judenthums eine ziemlich ausführliche Beschreibung jener fast 300 Codices umfassenden Sammlung gegeben, allein trotz mancher darin befindlicher interessanten Mit-

theilungen iſt ſelbige doch weder in Bezug auf Titel noch auf Inhalt der angegebenen Manuſcripte zuverläſſig. Dennoch exiſtirt ſelbſt beim Secretariate gedachter königl. Bibliothek kein anderes Verzeichniß der vorhandenen hebräiſchen Handſchriften, als das in den erwähnten Jahrgängen der Allg. Zeitung des Judenthums in Unterbrechungen abgedruckte Lilienthal'ſche. — Ein Wink für Sachverſtändige, Hand an's Werk zu legen und reſp. unter Subvention des jüdiſch-literariſchen Inſtituts oder irgend einer großartigen jüdiſchen Stiftung der Bearbeitung eines genauen und raiſonnirenden Verzeichniſſes jener äußerſt werthvollen Handſchriftenſammlung ſich zu unterziehen. Es würde hierdurch kein geringer Gewinn für die Wiſſenſchaft des Judenthums erzielt werden.

Bei einem kurzen Aufenthalte in München im Juli 1857 in den Stand geſetzt, in einige der daſelbſt befindlichen Handſchriften nur einen Blick zu werfen, will ich hier beiſpielsweiſe Einiges aus meinen Wahrnehmungen mittheilen.

I. Cod. 5 in 2 Theilen, Folio, Raſchi über den Pentateuch, die Propheten und Hagiographen enthaltend, aber mit manchen Weglaſſungen, vielen Zuſätzen und Quellenangaben, geſchrieben 4993 (1233). — Zu der ausführlichen Beſchreibung dieſes Codex in der Allg. Ztg. des Judenthums 1838, Beiblatt Nr. 13, S. 50, iſt Folgendes erläuternd zu bemerken:

1) Die moraliſch-ſymboliſirende (nicht eigentlich „kabbaliſtiſch-myſtiſche", wie L. glaubt) Erklärung zu den Geräthſchaften der Stiftshütte von R. Schemaja ha-Schoſchani füllt 24 Columnen auf 4 Blatt; außer derſelben aber enthält der Raſchi-Commentar zu פ' תרומה noch Sätze mit der Nachſchrift: וז מצאתי בביאור פרשת משכן של ר' שמעיה השושני, ſo z. B. bei Exod. 27, 2: לכפר על עוות מצח וכו' (vergl. Raſchi daſ.)

2) Im Commentare zu פ' תרומה befinden ſich auch einmal die Worte: וזהו שיסד רבי שלמה הבבלי פה קדוש וצ"ל
טם מטע מזורזים, קורות בתינו ארזים.

3) Der in den meiſten Ausgaben, auch in den ſogenannten großen rabbiniſchen Bibeln, ed. Ven., Bas. et Amsterd., ſich nicht vorfindende, aber in manchen Editionen (ſchon in der Quartausgabe des Pentateuch mit den 3 Targumim, Amſterd. 5442) aufgenommene Zuſatz zu Raſchi Gen. 15, 11, worin Onkelos' Ueberſetzung von הפגרים dahin rectificirt wird, daß es nicht heißen ſollte פלגיא (wie in allen vorgefundenen Leſearten), ſondern פוגליא von פיגול, iſt auch

in der vorliegenden Handschrift zu lesen, und zwar mit der Nachschrift: כך שמע רבינו משום מאיר ב"ר שמואל (vielleicht der Vater des רש"בם).

4) In Raschi Num. 11, 26 befindet sich folgender Zusatz: אלדד ומידד אחי (soll heißen כתוב) ובתוספות של חומש מצאתי כתב משה רבינו היו מן האב ולא מן האם ולשם (ושם h. l.) הוא דורש שמותיהן.

Wirklich ist auch diese Hagada, welche ganz der von Hieronymus mitgetheilten entspricht (vgl. meinen Aufsatz über „Eldad und Medad im Pseudojonathan" in dieser Monatsschrift, Septemberheft d. J., S. 346), in dem Werke עטרת זקנים, ed. Liv. 5543, sowie im הדר זקנים, ed. Liv. 5600, enthalten, welches ich als Ergänzung zu nurgedachtem Aufsatze hiermit bemerke. Daselbst ist sogar noch hinzugefügt, daß R. Amram Gaon von R. Hillel aus Palästina ein Blatt erhalten habe, worauf die Worte gestanden אני הלל ראיתי קברי אלדד ומידד אחי אהרן מן האב ולא מן האם. (Gewissermaßen als Berichtigung der Sage im Pseudojonathan!)

5) Die Stellen in Raschi, welche מיסודו של רבי משה הדרשן entlehnt sind, befinden sich in kleinerer Schrift als die sonst in diesem Codex angewendete.

6) Der Anfang zu einer Handschrift des רש"בם am Schlusse ist der Commentar des רשב"ם zu Genesis Cap. 1, den bereits Geiger im Kerem Chemed VIII, S. 42 veröffentlicht hat.

II. Cod. 94. Lilienthal sagt hierüber (A. Z. d. Jud. 1838, Beiblatt Nr. 23, S. 92) blos Folgendes: „Ein herrliches Manuscript in Quart, das in einem Bande den ganzen babylonischen Talmud enthält. Der Tractat Berachoth endigt den Seder Moed, und Seder Seraim ist ganz am Ende geschrieben. Raschi und Tosafot sind nicht beigeschrieben. Die Mischna, die an dem innersten Rande jeder Seite steht, ist mit größern Lettern geschrieben, während der Text der Gemara unglaublich klein, doch keineswegs unleserlich geschrieben ist. Vor dem Anfange des Talmuds nimmt eine Aufzählung der biblischen Geschichte bis zur Abfassung des Talmuds einige Blätter ein; am Ende steht die Ordnung der Tanaim und Amoraim und alle nothwendigen Formeln für תנאים ראשונים, תנאים אחרונים, כתובה, גט, und die nöthigen Vollmachten, Wechsel, gerichtliche Ausfertigungen u. s. w. Geschrieben ist dieser höchst interessante Codex im Jahre 5301 von R. Salomon ben Simson ben Methatia ben Joseph." — So weit Lilienthal; ich gebe hier eine genauere Analysirung des Inhalts dieses Codex, woraus Jeder entnehmen wird,

was in obigen Angaben richtig und was unrichtig ist. — Vorerst die Bemerkung, daß die Jahrzahl 5301 wahrscheinlich ein Druckfehler ist; es muß heißen 5103 (also 1343), wie man weiter lesen wird.

Der Codex enthält 576 Blatt Groß-Quartpergament und sind folgende Stücke darin befindlich:

1) Die ברייתא דמלאכת המשכן, aber ohne Titelangabe und nicht wie in den Editionen in 14, sondern in 13 Abschnitte getheilt; der erste Abschnitt der Editionen steht hier als Einleitung.

2) Es folgt dann ein hebräisches Gedicht על פי א"ב.

3) Das Seder Olam auf $3\frac{1}{2}$ Blatt klein geschrieben. (Dies ist was L. „Aufzählung der biblischen Geschichte" nennt.)

4) Ganz סדר מועד Mischna und Gemara, an dessen Schluß מס' ברכות, bis Blatt 157. (Am Schlusse noch eine קטיע.)

5) סדר נשים; die Ordnung der Tractate wie in unseren babylonischen Talmudausgaben. Nach מס' סוטה folgt sogleich מס' נדה, bis Blatt 271. — In Gittin steht auch die Stelle אול אסקי' לישו, die bekanntlich in den Ausgaben gewöhnlich fehlt. — Das erste Blatt von יבמות ist halb weggerissen und in נדה ist ein großer Blutfleck.

6) ס' נויקין, in folgender Ordnung: die drei בבות, סנהדרין, dann שבועות, מכות, ע"ז, sodann die Mischna von עדיות, nicht aber אבות; bis Blatt 389.

7) ס' קדשים bis Blatt 501. An dessen Schlusse befindet sich folgende Unterschrift: אני שלמה ב"ר שמשון ז"ל כחבתי למורינו הרב ר' מתתיה בן מורינו ורבינו הרב ר' יוסף זל"ה כל הששה סדרים וסיימתים בשתים עשרה לירח כסליו שנת מאה ושלש לאלף ששי.

8) Es folgt nun das Mischnajoth derjenigen Tractate von ס' טהרות und ס' זרעים, worauf keine Gemara ist, bis Blatt 564, worauf wieder eine Bemerkung des obigen Schreibers, mit den Worten schließend: וסיימתים בשבעה עשר יום לחדש טבת שנת מאה ושלש לאלף ששי ליצירה.

9) Nun erst folgt in ganz kleinen Lettern: מס' אבות, auch der 6. Abschnitt, und am Schlusse des 5. Abschnittes noch einige Zusätze, als סוף אדם למות, wie sie auch R. Simon ben Zemach in seinem Commentar hat. Dann: פרקי בן עזאי, מס' דרך ארץ (7 Abschnitte), מס' גרים, מס' סופרים, מס' כלה (3 Abschnitte); nicht aber אבות דר' נתן, auch nicht מס' שמחות. — Sodann ein Seder Tanaim we-Amoraim und טופסי שטרות. Ein Getformular von Paris: פריש מתא דיתבא על נהר שינא ועל נהר אישונא (Oise?); die Jah-

reszahl iſt חמשת אלפים ששים ושמנה לבריאת עולם (alſo 1308, nach der 1306 erfolgten Judenvertreibung). Der Mann, der den Get gibt, heißt: אליאב בר רבי יוסף הלוי, der Name der Frau iſt: רבקה בת רבי אברהם הכהן, die beiden Zeugen heißen: יחיאל בן עזריאל בן הרב הקדוש רבי חשמונאי הכהן und החבר רבי שמעיה הלוי.

10) Jetzt folgen die תקנות רבינו גרשום מאור הגולה נ"ע.

11) Zuletzt eine Art Stammbaum in ganz kleinen, kaum leſerlichen Schriftzügen, worin ר' יוסף טוב עלם vorkommt.

Was Textänderungen in dieſer Handſchrift des Talmuds betrifft, ſo glaube ich hin und wieder Varianten in den Namen der Amoraim bemerkt zu haben; auch ſind die Sätze mitunter in anderer Reihenfolge geordnet, als in den Editionen, ſogar in der Miſchna. So iſt, um ein Beiſpiel anzuführen, in Miſchna Baba kamma III, 3 der Satz: רש"בג אומר כל המקלקלין ברה"ר והזיקו חייבים לשלם וכל הקודם בהן זכה, der im jeruſalem. Talmud ganz fehlt (und wirklich nicht ganz hieher gehört), in dieſer Handſchrift zwar enthalten, aber nicht inmitten der gedachten Miſchna wie in den babylon. Talmudausgaben, ſondern erſt an deren Schluſſe, gleichſam blos als Zuſatz. — Talmudforſcher mögen dies weiter erörtern.

III. Cod. 96, nach Lilienthal (Beibl. d. A. Z. des Jud. 1838 a. a. O.) enthaltend Bereſchith und Wajikra rabba, von Menachem ben Samuel im Jahre 5178 abgeſchrieben. Allein die Angabe Wajikra rabba iſt falſch, denn auf Bereſchith rabba (auf 131½ Blatt Folio) folgt ſogleich Bamidbar rabba, vom Anfang bis zu ויהי ביום כלות משה, von Blatt 132 bis Blatt 294 b in 14 Abſchnitten und von da der Midraſch auf פרשת נשיאים bis Blatt 365, wo das Manuſcript ſchließt. — Dieſe Handſchrift enthält manche Varianten von unſerem gedruckten Midraſch, ſowohl in Bezeichnung der Abſchnitte (ſo heißt es z. B. in פ' סוטה nach den Worten אף היא לא תצא מידי פורענות, ed. Ven. 5305, Bl. 154 c Zeile 16, ed. Amst. 5485, Bl. 195 a Zeile 7: פנים אחרים), in Ordnung der Sätze als auch im Texte ſelbſt. Letzterer ſtimmt zuweilen mit den von Raſchi oder Pſeudoraſchi in der אור השכל betitelten Edition von Bereſchith rabba mitgetheilten variirenden Leſearten, zuweilen weicht er auch hiervon ab. — Bereſch. rabba c. 3 heißt es nicht שבו נבראו ארבעה דברים הרים שטים וארץ ואורה (vgl. mein „Buch der Jubiläen und ſein Verhältniß zu den Midraſchim" S. 28 Anm.), ſondern שבו נבראו דברים חדים שטים וארץ ואורה (wie Raſchi auch ſchon als Variante angibt). Der Midraſch will alſo ſagen, daß der erſte Schöpfungstag אחר genannt wurde, weil

an demselben lauter einheitliche Dinge (חדים), wie Himmel, Erde, Licht erschaffen wurden. Ein Abschreiber las vermuthlich הרים für חדים, ein Anderer corrigirte dies wieder und setzte ein ד daneben; ein Dritter wähnte nun es ganz gut zu machen und verwandelte die ד in ארבעה. So entstand die Lesart in den Editionen. Meine a. a. O. mitgetheilte Conjectur würde somit erledigt sein. Vielleicht aber auch, daß der Zusatz ארבעה daher entstand, um 22 Tageswerke für die 6 Schöpfungstage herauszubringen, wie im Midr. Tadscheh.

Dr. B. Beer.

---

## Jüdisch-spanische Gedichte [1].

Gleich einem, trübe Wolken durchbrechenden Sonnenstrahl leuchtet uns aus der an Selichoth und Trauerliedern so reichen jüdischen Literatur im folgenden Gedichte ein Product entgegen, das nicht wie gewöhnlich Klagen und Leiden zum Gegenstande seiner Dichtung hat. Sobald der verfolgte Jude nur einen Augenblick seinen Nacken frei fühlte von dem beständig drückenden Joche und wieder eine Scholle Erde die seine nennen konnte, war er nicht mehr der immer klagende, immer und ewig trauernde Jude, dann kannte er auch die Freude, zu welcher seine Religion ihn lud, und verstand es, dem Festeseindrucke Sprache und Laute zu verleihen. Ein solches aus Festesfreude entstandene Freudenlied liegt uns in dem ersten der hier mitgetheilten Gedichte vor. Wie aber das religiöse Gesetz immer in Israel gewaltet und dem freien Lebensverkehr seine Schranken und Marken vorgezeichnet hat [2], wie zur Zeit der Noth und Bedrängniß der Jude sich um das uralte göttliche Gesetz schaarte und für dieses einzige, durch alle Jahrhunderte hindurch ihn geleitende Kleinod Alles hingab, so war es auch dieses alte Gesetz, das zur Zeit der Freude ihn beseelte und von ihm stets wieder besungen wurde. Zur Feier der Gesetzesfreude ist, aller Wahrscheinlichkeit nach, auch dieses Gedicht von einem aus Spanien in Italien eingewanderten Juden zu Ende des 16. oder Anfang des 17. Jahrhunderts verfaßt worden.

---

1) Die Gedichte befinden sich als die einzigen dieser Art in einem zu Venedig ד״ר״ש״ לפ״ק (1640) geschriebenen Exemplar des ספר הזמיר und wurden mir von dem Besitzer dieses Manuscriptes, Herrn Landshuth, dem Verfasser des jüngst erschienenen 1. Theiles der Amude Ha-abadah, zur Abschrift überlassen.

2) Sachs, religiöse Poesie der Juden in Spanien S. 142.

Der Abfaſſung des zweiten Gedichtes ſcheint ein hiſtoriſches Factum zu Grunde zu liegen. Die Juden waren wieder in Noth, wie aus den Worten: Sacara o su pueblo amado deglo satan depravado deutlich genug zu erſehen iſt. Daß aber auch dieſes Gedicht auf italieniſchem Boden entſtanden, beweiſen einzelne darin zur Anwendung gebrachte italieniſche Wörter, wie deglo, colla. Nach dem Zuſatze (am Ende des 2. und 4. Verſes) בשירה zu ſchließen, wurden dieſe Verſe von einem Chore geſungen.

I.

| | |
|---|---|
| אדונינו אלהינו | Adonenu elohenu |
| ברא את משה רבינו | Bara es moscheh rabbenu |
| פארק דרמוש תורתנו | Para darmos thorasenu |
| קי אינפישה קון אנכי. | Que enpeza con anochi. |
| משה עלה לשמים | Moscheh alah laschamajim |
| סין אכילה אי סין מים | Sin achilah y sin majim |
| טרושו לאש לוחות שנים | Truxo las luchoth sch'najim |
| קי אינפישאן קון אנכי. | Que enpezan con anochi. |
| מסיני בא אה רילומבראר | Missinai bah o relumbrar |
| קון חצוצרות אי קול שופר | Con chazozroth y kol schofar |
| אה ישראל איזו טינבלאר | Ah Jisrael ese tinblar |
| קואנדו איל דיו דישו אנכי. | Cuando el dio dize anochi. |
| נואישטרה [3] ליי איש אישטימדה | Nuestra ley es estimada |
| די לאש אומות אטורגדה [4] | De las umoss otorgada |
| קון ישראל קאטיואדה [4] | Con Jisrael cativada |
| ליברילה איל קי דישו אנכי. | Librela el que dize anochi. |
| Unſer Herr, unſer Gott, | Vom Sinai herab kam das Leuchten |
| Schuf den Moſes, unſern Lehrer, | Mit Trompeten- und Schofar-Klang. |
| Uns zu geben unſre Thora, | Ach Iſrael, dieſes Zittern, |
| Welche anfängt mit Anochi. | Wenn der Ew'ge ſpricht Anochi. |
| Moſes ſtieg hinauf gen Himmel, | Unſer Geſetz iſt hochgeachtet, |
| Ohne Speiſ' und ohne Trank, | Angenommen auch von den Völkern, |
| Und empfing die beiden Tafeln, | Wie Iſrael ſchwer gefeſſelt. |
| Die beginnen mit Anochi. | Befreie es der, welcher ſpricht Anochi. |

3) Im Manuſcripte ſteht מואישטרה, welches wohl ein Verſehen des Abſchreibers (aus der Aehnlichkeit des ם mit נ entſtanden) ſein mag; ähnlich wie beim erſten Worte des letzten Verſes מוש ſtatt נוש ſteht.

4) Der Abſchreiber verwechſelte hier wieder ר mit ד und ſetzte אטורגדה und קאטיואדה.

| | |
|---|---|
| נוש[5] דייו עשרת הדברות | Nos dio ässereth hadibroth |
| קון שוש דינים אי שוש מצות | Con sus dinim y sus mizwoth |
| אאי אישטואן לאש נשמות | Ai estān las nĕschamoth |
| קואנדו איל דיו דישו אנכי. | Cuando el dio dize anochi. |
| אאי! | Ay! |

Uns gab er die zehn Gebote
Mit ihren Rechten und ihren Pflichten.
Ach, wie ſtaunen da die Seelen,
Wenn der Ew'ge ſpricht Anochi.
Ah!

## II.

| | |
|---|---|
| טו קי אישטאש אין לאש אלטוראש | Tu que estas en las alturas |
| שאקה אה טו פואיבלו די טרישטורה | Saca o tu pueblo de tristura |
| קי מאטארון פואיבלו אי קריאטורה | Que mataron pueblo y creatura |
| אי נו טיראַרון | Y no miraron |
| אי נו קאטארון | Y no cataron |
| אה איל דיו קי איש איל | O el Dio que es el |
| נו איי אוטרו קומו איל. | No hay otro como el. |
| אלאבארי | Alabaré |
| אי לואַרי | Y loaré |
| אי אה מי דייו יאמארי | Y o mi Dio amaré |
| דייו סילווו | Dio zeloso |
| אי פיאדווו | Y piadoso |
| איש נו אוטרו קומו איל. | Es no hay otro como el. |
| בשירה. | |
| איל קי איש גראנדי אי אינשאלשאדו | El qui es grande y ensalzado |
| שאקארה אה שו פואיבלו אמאדו | Sacara o su pueblo amado |
| די גלוחטאן דיפריואדו | Deglo[5] Satan depravado |
| אי גוואריטוש | Y gozaremos |
| אי קאנטאריטוש | Y cantaremos |
| קולה ויניִדה דיל גואל | Colla[6] venida del goel, |
| נו איי אוטרו קומו איל. | No hay otro como el. |
| אישפיראַרי | Esperare |
| אי רוגארי | Y rogare |
| אי אה שו נומברי שאלמיארי | Y o su nombre salmeare |

5) Deglo, italieniſch für dello.
6) Colla, italieniſch für con la.

| | |
|---|---|
| דייו גראסיוזו | Dio gracioso |
| אי פיאדוזו | Y piadoso |
| איל נו איש אוטרו קומו איל. בשירה. | El no es otro como el. |

Zum Schlusse möge die, wenn auch nicht wörtliche, so doch sinngetreue Uebersetzung dieser herrlichen Dichtung hier ihre Stelle finden.

Der du thronest in der Höhe,
Deinem Volk nimm Schmerz und Wehe,
Daß nicht Alles untergehe!
Und wir schauen,
Und wir trauen.
Er nur wie er ist als Gott
Ist allein — kein andrer Gott!

Ich will preisen,
Lob erweisen,
Gott nur den Geliebten heißen.
Der eifervolle,
Gnadenvolle Gott
Ist allein — kein andrer Gott!

Er, der groß ist und erhaben,
Wird sein Volk mit Freiheit laben,
Liebreich — von Verderbers Gaben!
Laßt in Gott uns leben,
Laßt uns ihn erheben
Bis zur Ankunft des Erlösers — Gott
Ist allein — kein andrer Gott!

Hoffen will ich,
Bitten will ich,
Seinen Namen preisen willig!
Der liebevolle,
Gnadenvolle Gott
Ist allein — kein andrer Gott!

Dr. M. Kayserling.

# Der Commentar des R. Joseph Kara zu Job.

(Fortsetzung.)

(לא)

(א) ברית כרתי לעיניי ומה אתבונן על בתולה, כאילו אתבונן ואסתכל בבתולה אינו (?) הושב דבר זה עון, ואני ברית כרתי לעיניי ואמרתי מה לי להתבונן ולהסתכל בבתולה, כך היה חסידתו של איוב, שלא לתת עין אפילו בפנוייה שמא לאחר ימים תינשא ונמצא כרוך אחריה, כך מפורש באבות דר' נתן. (ב) ומה חלק אלוה ממעל ונחלת שדי ממרומים, לאדם העושה זאת. (ג) הלא איד מוכן לעול, ונכר לפועלי און, נכר דשקונשנצא בלע' שהיום הרשע בתוקפו וביקר תפארת גדולתו, ומחר צרות באות עליו ואין כוחו ופאירו ניכר, אני אילו הייתי עושה זאת הייתי ראוי לעונש זה, לפיכך הייתי פורש מן העבירות הללו. (ד, ה) הוא יראה דרכיי וכל צעדיי יספור, אם הלכתי עם מתי שוא, תמהר או תחש על מרמה רגלי, כך שמעתי מר' מנחם ביר' חלבו אחי אבא, וגם יש לפרש בפנים אחרים ברית כרתי לעיניי כל כך הייתי צדיק שכרתי ברית לעיניי, ואמרתי מה לי להתבונן על בתולה סבור הייתי ליטול שכרי על כך, ומה חלק אלוה ממעל, מה נחלה מאת שדי ממרומים נחלתי על כך, הלא איד לעוול, פת' הלא איד לעוול זה שאירע לי ראוי היה לבוא לעוול ולא לי, ונכר זה שבא לידי ראוי היה לבוא לפעלי אוון, ולא לאדם כמוני שהרי לפניו גלויים דרכיי וכל צעדיי יספור ומכיר בי אם הלכתי מימיי עם שוא. ובכפי דבק מאום כמו מום, דבר שמץ, ואלף זו כחבא ולא קריא והוא מגורת מסורת הגדולה מגורת לא תאסיפון לתת חבן לעם שהוא כמו לא תוסיפון, אם זאת עשיתי ראוי הוא לבוא עלי קללה זו. (ח) אזרעה ואחר יאכל וצאצאיי ישורשו, ייעקרו השרשים, דשריינייץ. (ט, י) ועל פתח רעיי ארבתי, אם לאשתו ארבתי, ישוב לי גמולי, תיטחן לאחר אשתי, רבותי' פירש' לש' תשמיש כמו ויהי טוחן בבית האסורים. (י"א) כי היא זימה והוא עון פלילים, ירא הייתי אם עשיתיה שהוא עון פלילים שמשפטי ייסורין ראויים לבוא על ידה. (י"ב) ובכל תבואתי תשרש האש הואת, תשרש תעקר. (י"ג, י"ד) בריבם עמדי, לא מאסתי משפטם מלדונם במשפט, שהייתי מתיירא מן הקב"ה לומר מה אעשה כאשר יקום אל. (ט"ו) ויכוננו ברחם אחד, אני בבטן אמי והוא בבטן אמו הכיננו הקב"ה שהוא אחד, והבית של רחם שנינקד בקמץ מוכיח על הפתרון שהוא כן, ואילו היה נינקד בחטף או היה נשמע שהוא ועבדו שניהם נבראו ברחם אחד. (ט"ו) אם אמנע מחפץ דלים מלעשות חפצם ועיני אלמנה אכלה, שלא מלאתי תאוותה שהוא כיליון עינים שמתאוה ואינו מגיע. (י"ח) כי מנעוריי נדלני כאב, הכישרון הזה גידלני כאבי המגדילני ומלמדיני, כן לימדני לבי יושר מנעוריי, אנחנה,

ניהגתי מידה זו. (י"ט) אם אראה אובד מבלי לבוש שהיה אובד והולך עד שלא היה לו לבוש. (כ') אם לא בירכוני חלציו, כשהייתי מלבישו היה מברכיני ואומר ברוך איוב שנתן לי מלבוש זה שאני מתחמם בו. (כ"א) אם הניפותי על יתום ידי, אע"פ שאראה בשער עזרתי, כח ידי אם עשיתי כן. (כ"ב) כתפי משכמה תיפול, שכמה הוא רוחב הכתף שקורין שפאלא, ואזרועי הוא העצם שקורין רודנדילי, מקנה הוא העצם העליון העגול כקנה. (כ"ג) כי פחד אלי איד אל, פחד היה בעיני אידו של הקב"ה שהוא מביא על הרשעים לכך חדלתי מעשות, ומשאתו לא אוכל, פת' אילו הייתי עושה כן לא אוכל להשיבו, וזה שאיתו, כמו הלא שאיתו תבעת אתכם, כמו ומטהו ישא עליך דישעיה, וכן משאתו יגורו אלים, ובכולם לשון אימה ופחד הם ולשון רידוי. (כ"ד) כיסלי תקוותי, כמו אשר יקוט כסלו. (כ"ה) אם אשמח כי רב חילי, וכי כביר מצאה ידי, אם אור כי יהל, שבועה היא, שנאווי שוליל כוס אשקלירידד בלע'. (כ"ו) וירח יקר הולך אילא ללונא כוס אקרישנט אידר בלע' ופתרון המלה כך יוכיני המקום לראות השמש בגבורתו ובצאתו וירח כי יגיה אורו, שלא שמחתי כי רב חילי ולא עלותי כי כביר מצאה ידי. (כ"ז) ויפת בסתר לבי, פת' לא נפתה לבי עליו על רב חילי בסתר ביני לבין עצמי שחשק ידי לפי מתוך שמחתי עליו. (כ"ח) גם הוא עון פלילים, כבר מנה למעלה עון אשת איש שהיא זימה והוא עון פלילים, גם דבר זה עון פלילים הוא, למה כי כיחשתי לאל ממעל, כל מי ששם והב כסלו ולכתם יאמר מבטחו, מכחש הוא מבטחו מאלוה ממעל ושם בטחונו בכספו וזהבו. (כ"ט) אם אשמח בפיד משנאי, אם שמחתי בשבר משנאי, והתעוררתי, ואם נתעוררתי ושמחתי כאשר מצאו רע. (ל) ולא נתתי לחטוא חיכי, להקניט שונאי ולחובעי ממון שאין לי עליו כדי להשביעו ולשאול באלה נפשו של שונאי שמא תאמר לא היה כח בידי להרע לו, לכך נאמר. (ל"א) אם לא אמרו מתי אהלי, מי יתן מבשרו לא נשבע פת' על כך היו תאיבים אנשי אהלי להרע עמו שכך היו אומרים מי יתן ויצוה עלינו איוב לנקום ממנו, שאילמלי היה נותן לנו רשות לחבול בו היינו חובלים בו כמה חבלות ועדיין מבשרו לא נשבע. (ל"ב) לאורח היו דלתות ביתי פנימיים ומוקפים בית שער מבחוץ או מסביב לקרני זוית להשבית את האורחים, לא פתוחים לאם הדרך לבוא כל הבא (?). (ל"ג) אם כיסיתי כאדם פשעיי, אם כיסיתי כאדם המכסה פשעיו, פת' לטמון בחובי עוני, בליבי שהוא חבוי, אלא מודה ועוזב הייתי, וזהו פשוטו ומדרשו ידוע. (ל"ד) כי אערוץ המון רבה, לשעבר הייתי משבר חיל רב אם קם כנגדי, ועתה להפך, שאפילו בזו משפחות יחיתני בדברים, בזו בזוי משפחות, ואדום לא אצא פתח, פת' ואני דומם ולא אפתח פי. (ל"ה, ל"ו, ל"ז) מי יתן לי שומע לי, מי יתן שאמצא אדם שיהא שומע לי להיות ביני ובין הקב"ה ונתכווה (ונתווכח צ"ל) על ידי, שישא הספרים מזה לזה, הן תווי, הן אני מזומן לכתוב טענותי ולמסור דבריי ביד השליח שישאם להקב"ה והוא יעננו

על ידו, וספר כתב איש ריבי, והקב"ה שהוא בעל משפטי, יכתוב דברו בספר וישלחהו לי על ידי שליח, הן תווי כמו והתוית תיו, ואני לא כך שמעתי, אלא כך פתר ר' מנחם ביר' חלבו וצ"ל מי יתן שישמע הקב"ה בכך שתאוותי שדי יענני וזו היא תאותי שיכתוב איש בספר את ריבי דברי ריבות שאני רב את יוצרי אני מתאווה שיהיו כתובים על ספר, ומי שיכתבם אם לא על שכמי אשאינו אענדנו, אקשרנו לסופר עטרות לי, מספר צעדי אגידנו, כאדם שיש לו אהוב ומגלה לו כל סתריו. (ל"ח, ל"ט, מ') אם עלי אדמתי תזעק, פת' אם עובד אדמתי באה צעקתו עלי שעשקתי את שכרו, ויחד תלמיה יבכיון ואם משוה תלמיה יחד כולם עלי יבכיון, אם כחה אכלתי בלי כסף, פת' אם כח העמילים בה אכלתי שלא נתתי כסף שכרם ואם נפש בעליה העובדים אותה הפחתי, הדאבתי, פתר' מדיבות נפש, מפחן נפש, אם עשיתי כן, תחת חיטה יצא חח, באושה, מיני קוצים כמו ויעש באושים חמו דברי איוב.

(לב)

(א) וישבתו שלשת האנשים האלה מענות את איוב כי הוא צדיק בעיניו, והם אומ' רשע אתה, והוא אומ' צדיק אני אם כן אין לדבר סוף לפיכך שבתו מענותו.

(ב) ויחר אף אליהוא בן ברכאל הבוזי

שהיה מיושבי בארץ בוז ואיוב היה בארץ עוץ כמפורש בראש הספר, ושתי ארצות הן סמוכות זו לזו של שני אחים היו שנ' את עוץ בכורו ואת בוז אחיו ועל כן נקרא בוזי, באיוב חרה אפו על צדקו נפשו מאלהים, פת' יותר מאלהים. (ג, ד, ה) ובשלשת ריעיו חרה אפו על אשר לא מצאו מענה וירשיעו את איוב פת' על אשר לא מצאו מענה אלא אם כן ירשיעו את איוב, ואליהוא מוצא לו מענה ואינו מרשיעו אלא אומ' לו בצדקתו באו עליו ייסורין הללו כי את אשר יאהב י"י יוכיח, כמו שמפרש והולך, ואם תאמר למה לא השיבו מתחילה דבר זה גרם שאליהוא חיכה את איוב בדברים שלא ענהו, כי זקינים הטה מטנו ליטים אבל משראה אליהוא כי אין מענה בפי שלשת האנשים האלה ויחר אפו.

(ו) ויחר אף אליהוא בן ברכאל הבוזי ויאמר,

צעיר אני ליטים ואתם ישישים מטני על כן זחלתי, איחרתי. (ז) אמרתי ימים ידברו, לשעבר הייתי אומר ימים ידברו ורוב שנים יודיעו חכמה. (ח) אכן רוח היא באנוש, פת' אך כן הוא הדבר שאין החכמה תלויה לא ברוב ימים ולא ברוב שנים, אלא רוח חכמה היא שהקב"ה נותן באנוש, ובמי שהוא נותנה שם אתה מוצאה ולא כאשר הייתי אומ' מתחילה, ימים ידברו ורוב שנים יודיעו הכמה, ונשמת שדי תבינם, פת' מאת שדי היא באה התבונה וכן נשמת י"י כנחל גפרית בוערה בה מאת י"י שהקב"ה מדליק בה מדורות אש ועצים הרבה, וכן מנשמת אלוה יאבדו, פת' מאת אלוה יאבדו. (ט) לא רבים יחכמו וזקינים יביגו

משפט, פת' לא זקינים יבינו משפט שלא בתחילת המקרא מוסב אף על הזקינים יבינו משפט. (י"ב) עונה אמריו מכם, אין איש מכם עונה אמרין כראוי. (י"ג) פן תאמרו מצאנו חכמה, פת' לכך הוחלתי לדבריכם, פן תאמרו אם לא השבות לו אנו היינו מוצאים שירפני (?) בדברי ריבותיו ולא איש אחר צריך לנו להשיב על דבריו כלומר אין אנו צריכין לאיש אחר שישיב על דבריו, וכן פתר ר' מנחם בירי הלבו וצ"ל. (י"ד, ט"ו) ולא ערך אלי מילין, פת' אע"פ שלא ערך עלי מילין בדעתי להשיבו מאחר שאני רואה שאין לאיוב מוכיח עונה אמריו מכם ובאמריכם לא אשיבנו, פת' ובתשובותיכם לא אשיבנו שהרי אתם הרשעתם אותו ואין לו (?) ארשיענו ואמצא לו תשובה, ואני איני כדיי להשיבו מפני שני דברים אחת שצעיר אני לימים ואתם ישישים, ואחת שלא ערך אלי מילין, אבל מאחר שאני רואה שחתו שלשת האנשים האלה ולא ענו עוד, העתיקו מהם מילין, נסתלקו מהם מילין. (ט"ז, י"ז) והוחלתי כי לא ידברו כי עמדו ולא ענו עוד, אענה אף אני חלקי. (י"ח) הנה בטני מלא דברי' להשיב בתאוה. (י"ט) כיין חדש שאינו נפתח והוא ניפח אף בתוך אובות חדשים ומבקעם, אובות נודים עשויים כקומת אדם גבוהים. (כ"א) אל נא אשא פני איש, עד עכשיו הוחלתי לדבריכם ואשא פניכם שלא להשיבו מפני כבודכם מעתה לא אשא פני איש שלא לענותו, ואל אדם לא אכנה, ואיני מכנה שם רשע כשם שעשיתם אתם. (כ"ב) כי לא ידעתי אכנה, פת' כי איני יודע מעשים רעים שאכנה אותו שם כינוי של רשע, כמעט ישאני עושיני, כמעט יסבילני הקב"ה ולא זמן ארוך אם הייתי מכנה לו שם רשע שאינו ראוי לו.

(לג)

(א) ואולם שמע נא איוב מיליי, פת' ואולם שלא ערכת אלי מילין שמע נא מיליי, וכל דבריי האוזינה. (ג) יושר לבי אמריי ודעת שפתיי ברור מללו, אתה אמרת ריעך נושאין פנים בדין דכת' הפניו תשאון אם לאל תריבון, אני איני עושה כן, אלא יושר לבי אמריי מה שאני מחשב ביושר לבי, הם הם אמריי. (ד) רוח אל עשתני ואיני חוק יותר ממך. (ו) הן אני כפיך לאל, פת' הן אני כמו שבקשת כפיך לאל שישית ביניהם (?) אדם מוכיח ביניכם, מחומר קורצתי גם אני. (ז) שאלת כפך מעלי הרחק ואימתך אל תבעתני, הנה איסתי אל תבעתך ואכפי עליך לא יכבד, ואכפי יתירה בו אלף כמו אלף של אורוע. (ח, ט, י"ב, י"ג, י"ד) אך אמרת באוניי וקול מילין אשמע, זך אני בלי פשע וגו' דברים חרבה דברתה ולכולם איני צריך להשיבך אלא על מה שאמרתה זך אני בלי פשע, וקול מילין אשמע, פת' שמעתי כי ירבה אלוה מאנוש הרבה צדקות יש לו להקב"ה יותר מאנוש כי כל דבריו לא יענה, כי באחת ידבר אל, פת' כי כל דבריו של אדם אינו עוניהו אלא בדיבור אחת, ובשתים לא ישורינה, פת' לא יראינה להשיבו, כמו אשורנו ולא קרוב, שמחשובה ראשונה הוא מסלקו, וחיאך הוא משיבו. (ט"ו, ט"ז) בחלום חזיון לילה,

או יגלה אוזן אנשים כמו שעשה לאבימלך בחלום הלילה, במוסרם יחתום, פת' להוכיח ולייסר אותם חותם על מעשיהם כדי שיחזרו בהם, כאשר יגל אזנם למוסר, יחתום פת' יראה כמו ביד כל אדם יחתום לדעת כל אנשי מעשיהו, שפת' במעשה ידי כל אדם יגלה ויראה להודיע לכל אנוש מעשיהו להראותו שהוא מכיר במעשיו, וכל זה. (י"ו) להסיר מאדם מעשה הרע וגוה וגסות הוא מכסה ממנו. (י"ח) יחשך נפשו מני שחת שישוב בתשובה, בשלח, בחרב של מלאך המות למדתה שהקב"ה חפץ בחיי האדם ולא במות המת כי אם בשובו מדרכיו וחיה. (י"ט) והוכח במכאוב על משכבו, פת' יש בני אדם שמוכיח אותם על ידי חלום ומפרסם מעשיהם ומגיד להם פורענות העתידה לבוא עליהם, כדי שיחזרו בהם, וזו היא תשובתו של הקב"ה ודיבורו לבני אדם, ויש לך אדם שמוכח ומיסר במכאוב על משכבו, וגם דבר זה כאילו אומרים לו מן השמים חזור בך, ורוב עצמיו שהן מליאות כח, יוכיח במכאוב זה, כאילו אומרים לו מן השמים חזור בך, ואני שמעתי ורוב עצמיו יסיר מן כוחנת (כוחות צ"ל), דשפורצא בל"ע שכל התיבות משמשין עיקור ועיקור, כמו מסעף פארה במערצה, וכן כל תבואתי חשרש. (כ) וזהמתו חיתו לחם, נפשו מזהמת ומואסת כל לחם מכל (מאכל צ"ל) תאוה מתוך החולי. (כ"א) יכל כמו יכלה מרואי, שאינו ראוי למראה עינים, ושופו עצמותיו, מתנתקים ממקומם, לש' דשף מדוכתיה, לא רואו, אין להם מראה תואר. (כ"ג) אם יש עליו מלאך עכשיו כשהוא מסוכן וקרוב למיתה כל כך אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף להגיד לאדם יושרו, והלא (והוא צ"ל) לבדו יליץ יושרו. (כ"ד) ויחוננו המקום, פרעהו כמו פראהו, אלף מתחלפת בעין, והעניין מוכיח. מצאתי כופר, והוא פדיון, ואף מיכאן תלמד שחפץ הקב"ה לצדק בריותיו, שאפילו תחקצ"ט מלמדים עליו חובה ואחד מני אלף מלמד זכות מניח הקב"ה את כולם ושומע לאחד המלמד זכות הא למדת שחפץ הקב"ה שתצדק וחתום דרכיך, וייסורין שבאו עליך לחשוך נפשך מני חשך וחייתך מעבור בשלח, מאהבתו אותך הוא מוכיח אותך. (כ"ה) רוטפש בשרו מנוער מדברי רבינו קלונימוס זצ"ל שייסר בסליחתו ממקומו יצף כחש ריטפושי למדנו שכך פת' רוטפש בשרו מנוער, י מה שהוכחש ואוכל בשרו מנוער מחמת חולי כמו חמות בנוער נפשם הקב"ה חוזר וישלח דברו וירפאהו, וישוב האדם לימי עלומיו, שישוב בשרו עליו כבשר נער קטן, ופת' זה עיקר, ואני כך שמעתי, אלא רטפש מנוער, רטוב ופש בשרו מה שהיא מחוסר ומתנוונה לשעבר מחמת נוער, וכן פתר ר' מנחם ביר' חלבו. (כ"ו) בתרועה פת' בתפילה. (כ"ז) ישר על אנשים, יעשה שורות של בני אדם כשיינצל מחולייו, והודה ליוצרו ולא שווה לי, ולא הועיל לי, אם עשה כן. (כ"ח) פדה נפשו מעבור בשחת. (כ"ט, ל) והן כל אלה יפעל אל פעמיים שלש עם גבר, שתאב להציל נפשו מני שחת, ואתה אומר שהסיר משפט שלך. (ל"ב) דבר כי חפצתי צדקך, פת' מי יתן וחצא וכאי בדבריך בואת הייתי חפץ, ולא כחבריך שהיו מרשיעין אותך.

(לד)

(א) ויען אליהוא ויאמר. (ב) שמעו חכמים מיליי. (ו) על משפטי אכוב את שופטי, שלא דנני אמת, אנוש, חולה מכתי כמו ויאנש, חיצי נגעי. (ז) ישתה לעג כמים, לעג ועמל. (ח) וארח, והלך. (ט) כי אמר לא יסכון גבר, פת' לא יתכן גבר מעשיו הטובים, ברצותו מעשיו עם אלהים, יסכון לשון תקנה, כמו הסכן נא עמו ושלם, שפת' התקן מעשיך עמו והיה בשלום אף כאן לא יתקן ולא יהנה במעשיו הטובים, כל גבר ברצותו מעשיו עם אלהים. (י"ג, י"ד) מי פקד עליו ארצה מי גזר עמו כשברא את הארץ לעשות עולם, ומי שם תבל כולה, כי אם הוא לבדו ברא את עולמו, ומאחר שהוא לבדו בראו למדתה שכל העולם כולו שלו הוא ואם יסיר משפט האדם, וכי ראית מימיך אדם שישחית או יבזוז וישלול את שלו, כך העולם כולו של הקב"ה והוא יעוות אורח בריבו ואם יעשה כן לא נמצא משחית את כולו, אתמהא והלא אם ישים אליו לבו לאדם הזה להשחיתו אי עור צריך להסיר משפטו אלא פיקדון אחר הפקיד בגוף האדם בשעה שבראו הוא רוחו ונשמתו, אם ירצה לשום אליו לבו להרע לו רוחו ונשמתו שהפקיד באדם אליו יאסוף, אותה שעה. (ט"ו) יגוע כל בשר יחד ואדם על עפר ישוב, ומי יאמר לו לא עשיתה כדין שנטלתה פיקדונך והלא הוא משיבו את שלי נטלתי. (ט"ז) ואם בינה, ואם אתה רוצה הבן לי ושמעה זאת, ואין בינה זו שם דבר אלא ציווי, כמו בינה הגיגי, לפיכך טעם שלו בבית, וכל שאר בינה טעמו למטה בנון. (י"ז) האף שונא משפט יחבוש, אם הקב"ה שונא משפט האדם שאינו חפץ לצדקו אלא להסיר משפטו, וכי מאחר שיש לו מידה זו כשהוא מייסר את האדם בחולי ישוב ויחבשנו בתמיה, אם צדיק כביר תרשיע, או אם תוכל להרשיע הקב"ה שהוא צדיק כביר. (י"ח) האמור למלך בליעל, רשע אל נדיבים, או שמא יכול אתה לומר למלך בשר ודם או אל נדיבים רשע ובליעל אתה אע"פ שיש בידם שני מידות הללו שיש להם משוא פנים ולפניהם ניכר שוע לפני דל שאם נכנם לדין לפניהם אחד שוע ואחד דל הוא מכיר פנים במשפט ונושא פני שוע וגזל משפט הדל, ואעפ" שיש בידם שני מידות הללו אי אתה יכול לקרותו רשע או בליעל, מעתה דברים קל וחומר ומה לבשר ודם המעוות משפט אי אתה יכול לקרותו רשע או בליעל, על אחת כמה וכמה למלכי המלכים הקב"ה. (י"ט) אשר לא נשא פני שרים ולא ניכר שוע לפני דל כי מעשה ידיו כולם, כשם שמצינו במצרים שלא נשא פני פרעה מלך מצ' ופני שריו אשר העבידו את ישראל שהיו דלים בגלותם והיו מעבידים בהם בפרך מה עשה הקבה. (כ) רגע ימותו מצריים וחצות לילה אומרים להם קומו צאו כעניין שנ' ויקרא למשה ולאהרון לילה ויאמר קומו צאו מתוך עמי, ויסירו אביר לא ביד, ויסירו כח שלהם לא ביד, פת' לא בכוחם ולא בגבורתם של ישראל, אלא זה גרם להם. (כ"א) שעיניו על דרכי איש. (כ"ג) כי לא על איש

ישים עוד להלך אל אל משפט כך תשובות הללו אל איוב, שלא יעלה על לב איש להלך אל אל משפט לריב עם יוצרו. (כ"ד) ירוע כבירים לא חקר, כמה הם מאותם הדורות ששיבר הקב"ה שהיו מחזיקים את ליבם וממרים על דבר, ירוע לשו' שבירה, כמו הירוע ברזל (ב)ברזל, וכן חרועם בשבט ברזל, כבירים פת' חזקים, כמו הן אל כביר לא ימאס, שפת' אל חזק, ויעמד אחרים תחתם במקומם, אין זיכרון לרשעי הדורות, שעברו כבר נטלו את שלהם מתחת ידו, וגם לאחרונים שיהיו לא יהיה להם זכרון שאף הם עתידים ליטול את שלהם מתחת ידו. (כ"ה) לכן יכיר מעבדיהם והפך לילה וידכאו, פת' על כן שהכיר מעבדיהם של מצריים הפכם בעוד לילה ונדכאו. (כ"ו) תחת רשעים ספקם, פת' במקו' שהרשעים יושבים שם הילקה אורם כמו ויספוק את כפיו במקום רואים לעין כל, דכת' וירא ישר' את היד הגדולה אשר עשה י"י וגו'. (כ"ז, כ"ח) אשר על כן סרו מאחריו והביאו עליו צעקת דלים. (כ"ט) והוא ישקיט ומי ירשיע, פת' מאחר שכך הם מידותיו שאין להם משוא פנים כעניין שאמור למעלה אשר לא נשא פני שרים, ועיניו על דרכי איש, וכל צעדיו יראה ואין חושך ואין צלמות להיסתר שם פועלי און, כי פועל אדם ישלם לו, וכאורח איש ימצאנו, אם הוא ישקיט את האדם מרעה מי ירשיע, מי יוכל לחייבו, אין יודעת (יודע צ"ל) במעשיו יותר ממנו, וכן אם יסתיר פנים מן האד' ויוכיחנו בייסורין מי ישורינו, פת' מי יראה כנגד הקב"ה להשיב לו תשובה ולומר לא כדין דנתו, ישורנו לש' ראייה, כמו אשורנו ולא קרוב, ועל גוי ועל אדם יחד, פת' ומידה זו אתה מוצא בין על רבים בין על יחיד, אם הוא דן רבים לזכות, אין משיב על דבריו שירשיעם, וכן אם יסתיר פניו מהם מי ישורנו מי יאמר ישרים היו ושלא כדין הסתרתה פניך מהם, וכן ביחיד כשהיו (כשהוא) משקיטו, מי ירשיענו, וכשמסתיר פניו ממנו מי ישיב על דבריו. (ל) ממלך אדם חנף מוסב על והוא ישקיט וזה פת' והוא ישקיט ממלך אדם חנף על דלים, שמולך ממוקשי עם, עוון העם. (ל"א) כי אל אל האמר נשאתי לא אחבול, פת' היתכן שיאמר אדם אל אל נשאתי, סלחתי לדבר הזה שלא דנתה אותי כשורה, לא אחבול, פת' איני ממשכנך על דבר זה ואיני קונסך, אחבול כמו לא תחבול בגד אלמנה, כלומר ראוי הייתי לעונש אבל איני מעניש וכי כך ראוי לומר, לומר לו כך, אלא כך ראוי לומר לו. (ל"ה) בלעדי אחזה, לבד מה שאני יודע לראות ולהבין בדבריך, אתה הוריני ואם און פעלתי לא אוסיף. (ל"ג) המעמך ישלמנה, כי מאסתה, אמרתה לא לעולם אחיה, הכרצונך או כאשר דעת עמך ישלים שנותיך כאשר קצתה בחייך, וכי אין לך על כרחך אתה נוצר ועל כרחך אתה נולד ועל כרחך אתה חי. (ל"ד) אנשי לבב יאמרו לי, יזדו לדבריו (לדבריי), וגבר חכם שומע לי, פת' וכן כל גבר חכם המבין את דברייי יודה לי. (ל"ה) שאיוב לא בדעת ידבר. (ל"ו) אבי יבחן איוב עד נצח על תשובות באנשי און, אבי היאבה רים עבדך, ופת' רצוני ותאוותי הוא שיבחן איוב לעולם שאין בדבריו כלום על תשובות

באנשי און, פתר' כדי שיהיו תשובותיי תשובות כנגד אנשי און, שאם יבואו היום ומחר אנשי אוון לריב עם אל בהכשלם בעוונם תאמרו (?) מדוע קראוני אלה לא כדין לקינו שימצאו להם תשובה מחשובותיי ויהיו משחיקים אותם, אבי צו וולדיי בלע' שיבחן איוב, שיבחנו דבריי (דבריו צ"ל) שאין בהם מטש על תשובות שהיו (שיהיו צ"ל) דבריי חשובה על תשובות אנשי אוון, שאם יבואו אנשי אוון להשיב כנגד יוצרם ולריב עמו יהא המשיב משיב לו תשובה מיכן. (ל"ז) כי יוסיף על חטאתו פשע, בתחילה היה איוב שוגג שאין חטאת האמור כאן אלא שוגג כעיניין שנ' נפש כי תחטא בשגגה, וסוף הוסיף על שגגתו מזיד שאין פשע האמור כאן אלא מזיד ומרד, כעניין שנ' אז תפשע לבנה, מתוך שמרבה אמריו כנגד האל הוא פושע בדבריו שמא תאמר מה איכפת לך אם שגיתי אתי תלין משוגתי, וכן אם פשעתי אני הוא הפושע ואני הוא הלוקה אין איש מכם נושא אתי עון זולתי, אל תאמר שהרי מה שאתה מדבר בינינו יספוק, פת' גם אנו השומעים נושאים עון כל כך על שאין אנו משחיקין אותך זהו מדרשו ופשוטו כי יוסיף על חטאתו פשע על שיספוק בינינו בדברים שאין כדיי לאומרם שמרבה אמריו כנגד האל, בינינו יספוק, אינטנוש שאדבט בלע'.

(Fortſetzung folgt.)

---

## Recenſionen und Anzeigen.

רסאלה אלחכים אלברע אללביב אלפהים רבי יהודה בן קריש אלתאחרתי אלמגרבי אלי גמאעה יהוד מדינה פאם .... oder: R. Jehuda ben Koreisch Tiharetensis Africani ad Synagogam Judaeorum civitatis Fez epistola de studii Targum utilitate et de linguae chaldaicae, misnicae, talmudicae, arabicae, vocabulorum item nonnullorum barbaricorum convenientia cum hebrea; ediderunt J. J. L. Bargès et D. B. Goldberg. Lutetiae Parisiorum MDCCCLVII. 8. XXIX et 124 p.

Unter dem obenſtehenden Titel haben die Herren Bargès und Goldberg das Sendſchreiben des R. Jehuda ben Koreiſch an die Gemeinde zu Fez über die Wichtigkeit des Targumſtudium zum erſten Male vollſtändig — ſo weit es nämlich vorhanden iſt — aus dem einzigen Bodlejaniſchen Codex herausgegeben. Dieſes wichtige, im Mittelalter nur von ſehr wenigen Autoren (z. B. Menachem ben Seruk) gekannte Schriftſtück hat in neuerer Zeit mit Recht die Aufmerkſamkeit der Forſcher auf ſich gezogen. Schnurrer lieferte zuerſt

in Eichhorn's allgemeiner Bibliothek der biblischen Literatur, III. Bd., einige Auszüge, und Wetzstein veröffentlichte im Literaturblatte des Orients (1842, S. 22 ff.) den arabischen Text der Einleitung nebst einer deutschen Uebersetzung.

Jehuda ben Koreisch eifert in diesem Sendschreiben gegen die zu seiner Zeit eingetretene Vernachlässigung des Targumstudiums und sucht mit großer Ausführlichkeit den Nachweis zu liefern, daß das Verständniß der Bibel ohne Hinzuziehung der mit dem Hebräischen verwandten semitischen Idiome nicht möglich sei. Zu diesem Behufe stellt er in seinem drei Abschnitte umfassenden Sendschreiben nach alphabetischer Ordnung zuerst diejenigen biblischen Ausdrücke zusammen, welche nur mit Hülfe der Targum- und Mischnasprache erklärt werden können (1. und 2. Abschnitt), und sammelt in der dritten Abtheilung mit einer, nach unseren Begriffen an's Kleinliche streifenden Sorgfalt, alle hebräischen Wurzeln, Wortformen, Prä- und Suffixa, welche das Arabische in analoger Weise aufzeigt. Wir verdanken dieser Arbeit des Verfassers, durch deren Herausgabe sich die Editoren ein wirkliches Verdienst erworben haben, viele treffliche Bemerkungen über das gegenseitige Verhältniß der drei Schwestersprachen und manchen interessanten Beitrag zur Erklärung der heiligen Schrift. Die grammatischen Kenntnisse Jehuda's sind für sein Jahrhundert als sehr bedeutend anzuerkennen. Er kennt nicht nur sehr genau die Targumim (Onkelos und Jonathan b. Usiel zu den Propheten) und die talmudischen Werke, sondern auch den Koran und die arabischen Dichter, aus denen er zur Vergleichung Stellen anführt (S. 80, 81, 82). Die meisten seiner Ableitungen zeugen von gesundem Sinn und feinem grammatischen Tact. In vielen Fällen läßt er sich von seiner Sucht, die Bibel mit fremden Ausdrücken zu bevölkern, zu weit führen und stellt Behauptungen auf, die nach den Principien einer fortgeschrittenen Grammatik nicht stichhaltig sind. In jedem Falle ist das Sendschreiben ein wichtiger Beitrag zur hebräischen Grammatik und Lexicographie, und es ist zu bedauern, daß uns dasselbe durch die Ungunst der Zeit nur unvollständig erhalten wurde (so bricht z. B. die erste Abtheilung mit dem Buchstaben כ ab und beginnt erst wieder mit dem Schlusse des Buchstaben ת). Dem Werke geht eine mit echt orientalischer Ueberschwenglichkeit geschriebene arabische Vorrede des Prof. Bargès, und eine von Goldberg hebräisch abgefaßte Biographie des Jehuda ben Koreisch voran, in welcher derselbe eine in nächster Zukunft zu gewärtigende Edition des ס' השרשים von R. Jona Ibn Gannach

und des talmudiſchen Lexicons von R. Tanchum aus Jeruſalem ankündigt.

Aus dem reichen Vorrath von Worterklärungen heben wir folgende Ableitungen ſchwieriger Ausdrücke, als den Autor beſonders charakteriſirend, hervor:

מנאלהם (Job 15, 29) = arabiſch. — ולא יטה לארץ מנלם = שגיון לדוד (Jer. 29, 26) vom Arab. צנך = enge. — הצינוק = Beſchäftigung (שגל ואשתגאל) wie למה תשגה בני. — עד תאות גבעות עולם (Gen. 49, 26) analog dem תתאו לבא חמת (Num. 34, 8), ebenſo Ibn Eſra; חלפו עם אניות אבה (Job 9, 26) vom Chald. אבא, Frucht. — שבחה מדהבה (Jeſ. 14, 7) von דהב = זהב = ein Schatzhaus (בית אלמאל, מחמאל אלדהב). — העתידים עורר לויתן (Job 3, 8) als Nomen mit einem Suffixum = ihre Klagen, wie אין אשה מעוררת לויתה במועד (Jeruſ. Moëd Kat. פ"א). — כי יבושו מאלים (Jeſ. 1, 29) und אילי הצדק (Jeſ. 61, 3) von אילן, Baum. — ארשת שפתיו (Pſ. 21, 3), verwandt mit dem Chald. רשיון, לית לך רשו. — ירבו בבר (Job 39, 4) vom Chald. ברא, außen. — קורא דגר (Jer. 17, 11) und ובקעה ודגרה (Jeſ. 34, 15) vom Chald. דגורין: ſie ſcharrt einen Erdhaufen zuſammen (גמע תכוים). — חבלתו חוב ישיב (Heſ. 18, 7) = שטר חוב: das für die Schuld Verpfändete. Das ו iſt paragogiſch, wie in בנו בעור. — הלוך וטפוף (Jeſ. 3, 16) von der chald. Form אטף = הציף: ſie verziehen im Gehen ihre Schultern, wie die im Waſſer Schwimmenden. — ולילה אור בעדני (Pſ. 139, 11): אלליל אלדאמס = finſtere Nacht, wie: אור לארבעה עשר, ebenſo ויאר את הלילה (Ex. 14, 20) = er verfinſterte (?) die Nacht. (Vgl. die Anmerkung der Editoren, p. 117 u. 118. — ועתודותיהם (Jeſ. 10, 13) = ihre für die Zukunft beſtimmten Vorräthe (דכאירהם אלתי אעתדוהא). — ויז נצחם על בגדי (Jeſ. 63, 3) = נצחהם אלדי ירחש מן אלענב פי וקת אלדוס: das von den Trauben Ausgepreßte. — הלל בן שחר (Jeſ. 14, 12) = הלאלת אלסחר. — העורכים לגד שלחן (Jeſ. 65, 11) = ללגד ללגנם, dem das Schickſal bedingenden Geſtirn. — וכל הגבעות התקלקלו (Jer. 4, 24), analog dem וקרקר Num. (24, 17) und לילה עצמי ניקר מעלי (Job 30, 17). — יגמא ארץ (Job 39, 24) die Erde aufwühlen, um etwas zu ſuchen = מגמת פניהם von בחח (Habak. 1, 9). — על אזניך (Deut. 23, 14) vom Chald. וינא = כלי. — ויקח טלה חלב (1. Sam. 7, 9) und כפנה שרשיה עליו (ib. 15, 4) vom Chald. טליא. — ויפקדם בטלאים (Heſ. 17, 7) = כנפה, umgeben, umranken (כנף im Arabiſchen in der VIII. Form = umgeben), wie שלמה und שמלה, זועה und

וזעוה. — קפדה בא (Heſ. 7, 25): בא אלחרג vom Talmud. קפד. חלש על גויים (Jeſ. 14, 12) = Looſe werfen (מלקי אלקרה עלי אלקבאיל) von dem talmudiſchen Ausdrucke מטילין חלשים (Sabbat פ" כ"ג). — התקששו וקושו (Zephanja 2, 1) vom Arab. קאם = אתקאסו וקוסו, wie הוקשו המועדות וה לוה.

Wir könnten dieſe Proben mit noch vielen anderen gelungenen Worterklärungen vermehren, verweiſen aber den Leſer auf die reichhaltige Schrift ſelbſt. π.

---

**Das negative Verdienſt des Alten Teſtaments um die Unſterblichkeitslehre. Dargeſtellt von Dr. Hermann Engelbert. Berlin 1857.**

Wenn das „habent sua fata libelli“ ſich irgend bewährt hat, ſo war es beim Buch der Bücher der Fall, und dies am meiſten, wenn es in Beziehung zu philoſophiſchen Problemen trat: es mußte da von Anhängern und Gegnern Unrecht erfahren. Während man einerſeits die jedesmaligen philoſophiſchen Anſchauungen der Zeit in daſſelbe hineinzudemonſtriren bemüht war, um Theologie und Philoſophie in eine harmoniſche Einigung zu bringen: hat man anderſeits ſeine hohe Bedeutung herabzuſetzen verſucht, weil es auf philoſophiſche Fragen nicht die genügende Antwort zu geben vermochte. Aber die philoſophiſchen Syſteme haben gewechſelt und ſind antiquirt, während die Bibel Jahrtauſende überdauert hat und ewig ihren göttlichen Urſprung bezeugt. — Von dieſem Geſichtspunkte ausgehend will der Verfaſſer des oben genannten Werkes die vielbeſprochene Frage über die Unſterblichkeitslehre des A. T. unbefangen von Vorurtheilen und Dogmatik erörtern. Wir wollen verſuchen, in einer kurzen Skizze den Gedankengang der intereſſanten Unterſuchung wiederzugeben.

Der Mangel einer ausführlich und beſtimmt vorgetragenen Unſterblichkeitslehre im A. T. hat zu dem Glauben Veranlaſſung gegeben, daß die Seele in demſelben entweder ganz materiell betrachtet, oder doch mindeſtens ihr keine über das heidniſche Bewußtſein hervorragende Unſterblichkeit beigelegt wird. Des Verfaſſers Aufgabe iſt es, darzuthun, daß es das hohe Verdienſt des A. T. iſt: jede der verſchiedenen heidniſchen Unſterblichkeitslehren zu negiren. Um die Berechtigung dieſes Standpunktes zu erfaſſen, bedarf es einer Ueberzeugung von der Richtigkeit des zu Verneinenden, daher geht eine

Darstellung des Unsterblichkeitsglaubens der heidnischen Völker des Orients voran. — Im Fetischismus und Schamanenthum steht die Vorstellung von Unsterblichkeit auf der niedrigsten Stufe der Sinnlichkeit. Sie ist in Folge des niedrigen Gottesbegriffes nur eine Fortdauer des Genießens nach dem Tode. Nicht viel höher stehen die Chinesen, die im Zusammensein mit den Ihrigen nach dem Tode die Unsterblichkeit erkennen. Ihnen gegenüber stehen die Inder mit ihrer Apathie gegen weltliche Genüsse; diesen ist das Sichloswinden vom Irdischen, welches nur Irrthum und Täuschung nährt, das Sichinsichvertiefen der Endzweck des Lebens. Das Höchste ist das von der Natur losgelöste Jenseits, das Brahma. Der Tod ist daher als Vereinigung mit der göttlichen Weltseele ein Ersehntes; hier tritt die im Kastensystem begründete Seelenwanderung als Läuterung auf. — Bei den Egyptern tritt das Unsterblichkeitsbewußtsein in ein neues Stadium. Ein Volk, das durch die Beschaffenheit seines Landes auf die Arbeit angewiesen ist, erwartet Lohn für seine Arbeit, wird zu ernstem Nachdenken angeregt und in seinen religiösen Anschauungen gefördert: ein solches Volk ist geeignet, den Gedanken einer jenseitigen Belohnung und Bestrafung zu erfassen — daher Todtengerichte; soll der Egypter jedoch eine nähere Bezeichnung vom Jenseits geben, dann verfällt er in die rohesten Anschauungen. — In der persischen und iranischen Religion dagegen feiert die Unsterblichkeitslehre ihren Sieg. Hier tritt uns ein Reich des Guten und des Bösen, des Lichts und der Finsterniß, des Himmels und der Hölle entgegen, aber den Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman wird Sosiosch (der Messias) schlichten bei der Auferstehung. — Der heidnische Semite kennt solchen Dualismus nicht, er kennt kein absolut Böses, sondern nur eine heilsame Naturnothwendigkeit, welcher der Mensch sich blindlings unterwerfen muß; aber während das Schamanenthum instinctmäßig die Macht der Begierde anerkennt, verharrt der Vorderasiate in bewußter Selbsttäuschung seiner Selbstsucht. — Solcher nur aus Egoismus entstandene Unsterblichkeitsglaube sollte vom A. T. vernichtet werden. Die Apotheose der Natur war der Zwillingsbruder der Apotheose des verstorbenen Menschen; das A. T. jedoch verlangt Anerkennung des Todes als des Schlußsteines des sinnlich vergänglichen Lebens, Endlichkeit des Menschen als eines Naturgeschöpfes. Wenn aber Zauberei und Götzendienst lediglich auf der Vorstellung von auch nach dem Tode fortlebenden menschlichen Geistern und diese auf dem Hange nach dem Irdischen und Sinnlichen beruht: so ist in dem Verbote der Zauberei

und des Götzendienstes die Negation des schamanischen Unsterblichkeitsglaubens ausgesprochen. — Hier müssen wir fragen, ob den Verboten gegen Götzendienst und Zauberei wirklich ein Negiren des heidnischen Unsterblichkeitsglaubens so unmittelbar zu Grunde liegt? Es scheint nur das Vorhandensein irgend welcher Macht außer Gott, welche auf das Geschick des Menschen Einfluß haben könnte, negirt zu sein: erklärte der Verfasser selbst eben erst die Apotheose der Verstorbenen für eine Folge der Apotheose der Natur, nicht umgekehrt. — Das Buch Kohelet hat sich überdies speciell zur Aufgabe gestellt, die Nichtigkeit des selbstsüchtigen Seins zu erweisen. Die Vorstellung eines endlosen irdischen Seins ist also für das A. T. nicht zu erhaben, sondern seiner unwürdig. — Aber auch die der indischen Religion angehörende Vorstellung vom Jenseits wird im A. T. negirt. Hegel's Ausspruch, daß die jüdische Religion mit ihrem freien, unsterblichen Gotte keine Spur von einer menschlichen Freiheit und individualer Unsterblichkeit aufzuweisen habe, wird durch Hegel's eigene Sätze über Freiheit und Unsterblichkeit widerlegt; das A. T. lehrt vielmehr, daß der Mensch mit Selbstbewußtsein und (potentialiter) gottähnlich geschaffen, auf daß er sich durch Selbstbestimmung und Naturbeherrschung (actualiter) gottähnlich mache; und in diesem Principe der Gottähnlichkeit ist der Begriff der Unsterblichkeit gegeben, wenn man den Urzustand des ersten Menschenpaares frei von dogmatischer Befangenheit prüft, indem sie bildlich die abstracte Freiheit im Baume des Wissens vom Guten und Bösen, die concrete im Lebensbaume darstellt und in der Herrschaft der Sinnlichkeit den Tod des Geistes andeutet. Dies sieht der Verfasser in der Warnung des מות תמות ausgedrückt; „denn daß hier nicht von einem physischen, sondern vom geistigen Tode die Rede ist, erhellt schon daraus, daß ersterer nicht wirklich mit dem Sündenfall eintraf." — Diese Deutung zeigt nun freilich keine dogmatische Befangenheit; es will uns aber doch bedünken, daß der Verfasser hier eine Volte schlägt und uns mit einer homiletischen Auslegung abfertigen will. Wir bemerken noch, daß für die Erklärung des כי לקח אותו אלהים bei Henoch der Verfasser in den Worten Ibn Esra's eine noch bessere Stütze gefunden hätte, als in dem Citate Hahn's. — Die wissenschaftlich nicht ganz stichhaltige Allegorisirung dieser Parthien der Genesis fühlt der Verfasser selbst, beruft sich aber auf den Geist anderer Aussprüche des A. T., welche seiner Auffassung Berechtigung verleihen. — Schon im Diesseits will der Mosaismus das Unsterblichkeitspanier aufpflanzen; auch Jesaja läßt in seinem Bilde der

messianischen Zeit den Tod (als Sünde) für immer verschwinden (Kap. 25, 8), ohne mit ihm den natürlichen aufzuheben. — Mit dieser Auffassung des בלע המות לנצח hat der Verfasser freilich so viel gewonnen, daß das, dem A. T. ganz fremde Moment einer ewigen Dauer des sinnlichen Lebens in dieser Stelle keine Stütze findet; aber wie stände es mit seiner Erklärung von מות als Sünde, wenn eine nüchterne Exegese erklärte: המות ist nicht Object, sondern Subject des Satzes, also: „der Tod vernichtet (sie, nämlich Israels Feinde (?), die ihm so viel Leid zugefügt) für immer; und es trocknet der Herr die Thräne von jedem Angesichte und nimmt fort die Schmach seines Volkes" — nicht der Tod, sondern die Bedrückung ist חרפה. Freilich muß man dann auch V. 6 nicht auffassen, als wollte Gott den Völkern ein leckeres Mahl auf Zion bereiten, vielmehr ein ungenießbares, von nichts als Fett und Hefen; so paßt auch V. 10 in den Zusammenhang (?). — Wir übergehen die folgende, mehr oder minder glücklich exegesirte Parthie von Bibelstellen, auf welche der Verfasser seine Deductionen gründet und zu dem Resultate kommt: nicht das indische „Werde Gott", sondern: werde wie Gott, lehrt das A. T. Der frei wirkende Geist ist nicht endlich, wie der sinnliche נפש; fragen wir aber nach den Geschicken und den Verhältnissen dieses Geistes nach dem Austritt aus dem Diesseits, so enthält es sich der näheren Angaben, wie es überhaupt alles Wissen um metaphysische Gegenstände als ein solches zurückweist, das außerhalb der menschlichen Wissensfähigkeit liege; das Wie und Wo liegen außerhalb der Grenze unserer Wissensfähigkeit.

Auch der heidnisch-semitische Unsterblichkeitsglaube ist negirt. Die heidnischen Vorstellungen von einem Schattenreiche und einer Titanenwelt sind dem israelitischen Volke und seinen Lehrern in prägnanter Weise bekannt, der Scheol wird in biblischen Büchern bis in die kleinsten Nüancirungen dargestellt; aber doch ist dies heidnische Dogma weder adoptirt, noch bejaht. Im Pentateuch und in den ersten Propheten ist שאול nur in der Bedeutung „Grab" oder „Tod", zumal vom unseligen Tode der Frevler; bei den Späteren bedeutet es auch „Unglück" überhaupt; und wenn Jes. 14, 4, Ezech. 32, 18 der Begriff „Scheol" unverkennbar als unterirdischer Wohnsitz der Refaim geschildert wird, so sprechen die prophetischen Redner nur zu ihren Zuhörern Babel, Aegypten, Assyrien in der ihnen bekannten Sprache.

Im ויאסף אל עמיו könnte das chinesische Hoffen eines

Wiedersehens angedeutet scheinen; und in der That glaubte wohl das sinnliche Volk des A. T. an eine Fortsetzung des Familienlebens im Jenseits; aber die Religionsanschauung des A. T. gebrauchte diesen Ausdruck nur als Euphemismus. Vermöge dieser Verneinungen hat das A. T. ein lichteres Unsterblichkeitsbewußtsein erweckt; aber durch dies Verfahren sollte auch Edleres und Besseres erreicht werden. Viele glauben freilich, daß ohne die Lehre von einem jenseitigen Gericht die Tugend schwinden, das Laster freien Spielraum gewinnen müsse. Aber ist die Tugend dann noch Tugend, wenn sie in Hinsicht auf eine jenseitige Belohnung geübt wird? Die Jenseitsidee hat auch nicht die Kraft, den gemeinen Sünder vor Sünde zu schützen. Ist einmal der rohe Haufe auf die strafende Hand der Vergeltung zu verweisen, so giebt es keine kräftigere Vergeltungslehre, als die des A. T., die den Sünder bei jedem Schritt an das Verderben mahnt. — Aber, wirft man dem A. T. vor, die diesseitige Vergeltungslehre zeugt ja von dem niedrigen Standpunkte, auf dem Lohnsucht oder Furcht vor zeitlichen Strafen jede Freiheit untergräbt: erhebt sich ja die jüdische Theokratie nicht über den frohen und sinnlichen Genuß des Landes Canaan! In der Widerlegung dieses Vorwurfes ist der Verfasser nicht ganz glücklich. Er übersieht ein wichtiges Moment. Das Individuum freilich muß die Disharmonie zwischen Tugend und irdischer Glückseligkeit dadurch auszugleichen suchen, daß der Tugendhafte schon hienieden das höchste Glück der Seelenruhe, der Sünder die Folterqual des zürnenden Gewissens empfindet; aber die Verheißungen und Androhungen in 3. Mos. 26 und 5. Mos. 28, sowie die Geschichte der Richter- und Königsperiode, welche das physische Wohl oder Wehe des israelitischen Volkes in so innige Beziehung zu seinem sittlichen und religiösen Verhalten setzen, sind nur dann richtig zu verstehen, wenn man bedenkt, daß die Geschichte im wahrsten Sinne des Wortes eine Vergeltung hienieden übt. Jedem Volke ist von der Vorsehung eine Aufgabe zu Theil geworden, und nur so lange es der Realisirung dieser Aufgabe zustrebt, ist es glücklich. Das israelitische Volk war zum Träger der Gottesidee berufen, und je mehr es sein hohes Ziel aus den Augen verlor, um so sicherer konnte ihm Verderben prophezeit werden. In der That hört auch Israels politische Bedeutung mit der Zerstörung des ersten Tempels auf; nur ging mit der endlichen Form des Staates nicht die göttliche Idee unter. — Den Schlußstein der Untersuchung bildet die Rechtfertigung des Mangels an einem sittlich postulirten unendlichen Proceß des Fortschrittes zur Vollkommenheit. Kant will auf practi-

schem Wege die Unsterblichkeit der Seele dadurch erweisen, daß der Mensch, dessen Zweck höchste Vollkommenheit, diese auf Erden nicht erreichen kann, also diesen Proceß nach dem Tode fortsetzen muß. Ein Analogon dieser Ansicht findet sich im Parsismus: Ahriman läßt das gute Werk des Ormuzd nie vollständig gelingen. Aber nicht die absolute Nothwendigkeit, sondern die absolute Möglichkeit der Sünde erkennt das A. T. an; der Gott des A. T. ist viel zu gerecht, als daß er dem Menschen lebenslänglich ein Ziel vorhalten sollte, ohne die Möglichkeit es zu erreichen: der Mensch ist potentialiter vollkommen; daß er es realiter werde, ist der Zweck seines Daseins. Unsterblichkeit wird daher wie der Gottesbegriff nicht postulirt, sondern gewußt; um das Wie und Wo des Lebens nach dem Tode angeben zu können, müßten wir einen Einblick in das jenseitige Leben haben, was unmöglich ist. Wollen wir auf eine Unsterblichkeit dringen, so sei es eine von den Schlacken des Egoismus geläuterte, sei es diejenige, die wir schon im Diesseits haben können: indem wir in der Endlichkeit eins seien mit dem Unendlichen und ewig in jedem Augenblick.

So zieht sich der philosophische Gedanke wie ein goldener Faden durch die an Umfang geringe, aber inhaltvolle Untersuchung; und wenn es auch manchmal gezwungen erscheint, daß das A. T. mit Absicht mehr jene heidnischen Anschauungen negiren, als positive Wahrheiten hinstellen wollte, so können wir doch der klaren und vernünftigen Darstellung unsern Beifall nicht versagen. S.

---

## Notiz.

Der im vorigen Hefte S. 415 in der Anmerkung mitgetheilte Vorfall kam nach öffentlichen Blättern in diesen Tagen vor ein Kriegsgericht. Der dort erwähnte Pfarrer, Namens P. Noll, wurde gegen den wackern Hauptmann, dessen Name v. Ziegesar, wegen Ehrenverletzung klagbar. Das Kriegsgericht konnte jedoch in der Ansprache des Hauptmanns von Ziegesar nichts Verletzendes erkennen, und so wurde der Pfarrer mit seiner Anklage zurückgewiesen.

# Inhaltsverzeichniß.


Seite

Was uns noth thut. Vom Herausgeber. . . . . 5
Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau. Von demselben. . . . 18
Simon der Gerechte und seine Zeit. Von Dr. H. Grätz. . . . . 45
Die hervorragendsten Vertreter der Akiba'schen Schule. Von Dr. M. Joël. 81. 125
Bunsen und die Mischnalehrer. Von Dr. B. Beer. . . . . 161
Ueber den Opfercultus nach biblisch-talmudischer Auffassung. Vom Rabbiner S. Brann. . . . . 167. 251
Zur Geschichte der Juden in Danzig. . . . . 205. 241. 321. 401
Die Niederlande und das holländische Leben. . . . . 285
Don Pedro und sein Schatzmeister Samuel Lewi. Ein historischer Versuch von Dr. M. Kayserling. . . . . 365
Zur Geschichte der Synagogen-Gemeinde in Königsberg. Von Professor Dr. Jos. L. Saalschütz. . . . . 437


## Correspondenzen.


Briefe aus Süddeutschland. . . . . 26. 56. 91. 134. 237. 412
Briefe aus Wien. . . . . 175
Briefe aus Oesterreich. . . . . 215. 331
Briefe aus Oesterreichisch-Italien. . . . . 392
Briefe aus Berlin. . . . . 449

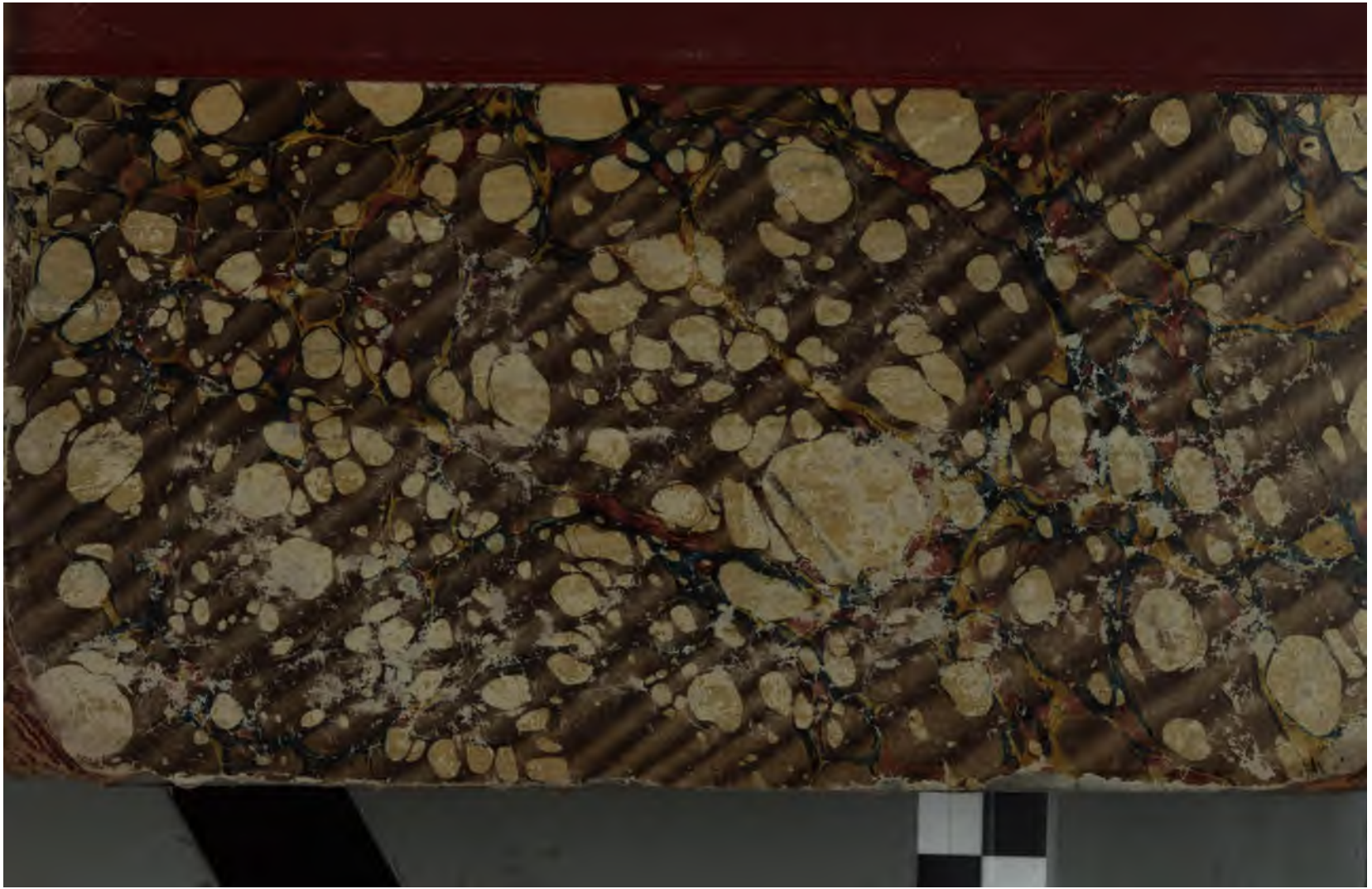

## Wissenschaftliche Aufsätze.


Die große Versammlung (Kenesset ha-gedola), ihre Geschichtlichkeit, Zahl, Bedeutung und Leistung. Von Dr. H. Grätz. . . . . 31. 61
Der Commentar des R. Joseph Kara zu Job. . . 71. 182. 270. 350. 463
Ueber den Geist der Uebersetzung des Jonathan ben Usiel zum Pentateuch und die Abfassung des in den Editionen dieser Uebersetzung beigedruckten Targum Jeruschalmi. Von H. Seligsohn und J. Traub. 97. 138
Ueber das Alter des Hillel'schen Kalenders. Vom Rabbiner D. Oppenheim. . . . . 264. 307
Zur Chronologie der gaonäischen Epoche. Von Dr. H. Grätz. . 336. 381

Seite

Einige kritiſche Bemerkungen zu den angeblichen תר"ג מצות des Saadia Gaon. Von L. Dukes. . . . . 345
Eldad und Medad im Pſeudojonathan.. Von Dr. B. Beer. . . . . 346
Ibn Gebirol's (Avicebron's) Bedeutung für die Geſchichte der Philoſophie. Von Dr. M. Joël. . . . . 386. 420
Einiges über Münchner hebräiſche Handſchriften. Von Dr. B. Beer. . 454
Jüdiſch-ſpaniſche Gedichte. Von Dr. M. Kayſerling. . . . . 459

## Recenſionen und Anzeigen.

Der Lehrbegriff der Synagoge als exacte Wiſſenſchaft. Von Dr. S. L. Steinheim. . . . . 37. 73
Maimonides „Führer der Verirrten" im arabiſchen Original nebſt franzöſiſcher Ueberſetzung von S. Munk. . . . . 114. 150
Noch ein Wort über das Buch der Jubiläen. Von Dr. B. Beer. . . 159
Ueber Sabbatjahrcyclus und Jubelperiode. Von Dr. B. Zuckermann. 194
Moral and religious Guide, based on the principles of universal brotherhood, especially intended for the Jewish schools and families. By M. Davidsohn. . . . . 198
פי' הרע"ב מברטנורא על פרק ג' מ"א ופ"ה מ"ה דמס' כלאים עם פי' ר' שלמה העדני. 201
Das dreiſprachige Gedicht im Tachkemoni. Von Dr. J. Kämpf. . . 220
Grätz, Geſchichte der Juden. 3. Band. Von dem Tode Juda Makkabä's bis zum Untergange des jüdiſchen Staates. . . . . 226
ס' אוצר החכמה בלשון עברית חברה דר"י באראש. . . . . 274
פקודי ה'. Die göttlichen Geſetze aus den zehn Geboten entwickelt und in ihrem Geiſte aufgefaßt. Von Gerſon Laſch. . . . . 315
Der Koran. Aus dem Arabiſchen ins Hebräiſche überſetzt und erläutert von H. Rekkendorf. . . . . 357
Jahrbuch für Iſraeliten, 5618. Herausgegeben von J. Wertheimer. . 431
המפתח. Praktiſche Einleitung in die heilige Schrift und Geſchichte der Schriftauslegung von Leopold Löw. . . . . 433
רסאלה אלחכים אלברע אללביב אלפהים רבי יהודה בן קריש אלתאחרתי אלמגרבי אלי גמאעה יהוד מדינה פאס. Von J. J. L. Bargès und D. B. Goldberg. 470
Das negative Verdienſt des Alten Teſtaments um die Unſterblichkeitslehre. Von Dr. Hermann Engelbert. . . . . 473
Notizen. . . . . 41. 79. 120. 201. 239. 275. 319. 359. 398. 436. 478
Bibliographiſches. . 44. 80. 124. 160. 203. 240. 280. 320. 360. 400. 436

UNIVERSITY OF MIC...
3 9015 05969 4...